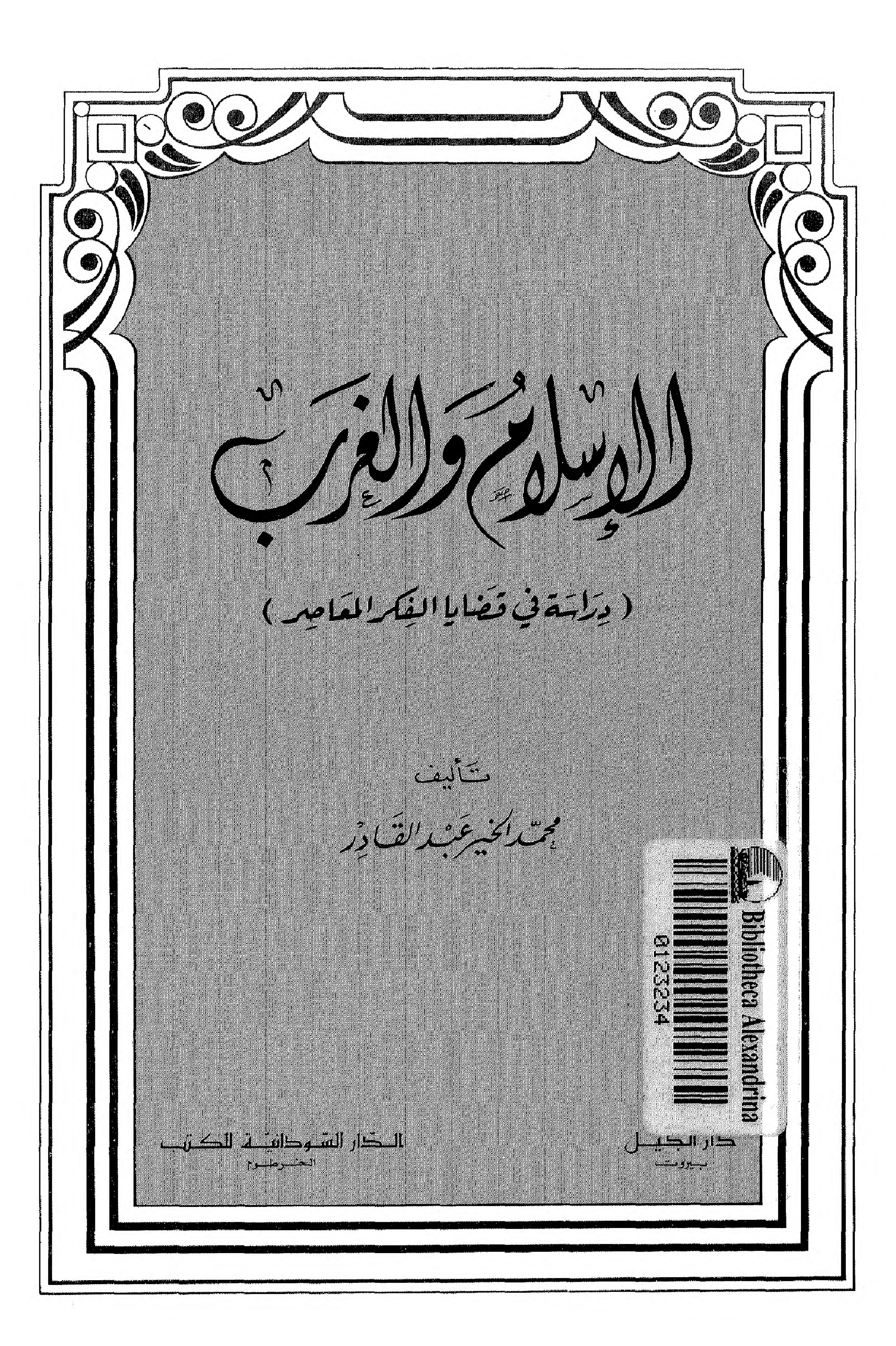

الإسلام والغرب
(دراسة في قضايا الفكر المعاصر)
تأليف
محمد الخير عبد القادر
دار الجيل
بيروت
الدار السودانية للكتب
الخرطوم


الإسلام والغرب
(دراسة في قضايا الفكر المعاصر)

الإسلام والغرب

(دراسة في قضايا الفكر المعاصر)

تأليف
محمد الخير عبد القادر

الدار السودانية للكتب
الخرطوم

دار الجيل
بيروت

الطبعة الأولى
١٤١١هـ - ١٩٩١م

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الكريم الذي أوتي سبعا من المثاني والقرآن العظيم محمد بن عبدالله صلى الله عليه ازكى صلاة وافضل تسليم وعلى آله وصحبه أجمعين.

﴿ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين﴾.

(سورة الاعراف، آية ٨٩)

شكر وتقدير

يسرني أن اتقدم بالشكر إلى نخبة كريمة من الأساتذة والباحثين كان لهم فضل الاطلاع على مسودة هذه الدراسة واثرائها بملاحظاتهم القيمة، أخص بالذكر منهم الاستاذ (بروفسير) مدثر عبد الرحيم الطيب، مدير جامعة ام درمان الاسلامية، والاستاذ (بروفسير) محمد هاشم عوض، والاستاذ وداعة محمد الحسن عكود، والدكتور عبدالله حمدنا الله عبدالله والدكتور يوسف حسن سعيد.

وكان للدكتور ابراهيم بن محمد أبو عباة، الاستاذ في جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية بالرياض، ومدير المركز الاسلامي الافريقي في الخرطوم، فضل التشجيع والاهتمام بالدراسة وتعهدها بالرعاية فله من الله خير الجزاء ولمجلة «الأمة» بدولة قطر ودار الكتاب العربي في بيروت أجزل الشكر لتفضلها بالإذن لنشر مقتطفات من بعض مطبوعاتها ضمن ملاحق البحث، وللأخوين يوسف عمران وسعيد عبد الفتاح كل تقدير وثناء لاطلاعهما بنسخ البحث على الآلة الكاتبة. جزى الله الجميع خيرا.

المؤلف

تمهيد

لئن وصف القرن التاسع عشر الميلادي ـ في أوربا ـ بأنه عصر الصورة العلمية التي حسمت الصراع الطويل بين العلم والدين[1] بترجيح كفة العلم، فان القرن العشرين كان ـ في العالم الاسلامي ـ عصر تصحيح المفهوم الذي استقر في وجدان الاوربيين، ومن تأثر بهم من أبناء المسلمين، عن حتمية الصراع بين العلم والدين، والجفوة بين الايمان والعلم أو بين الوحي والعقل. وكانت هذه الحركة الفكرية التصحيحية ثمرة من ثمار التحدي الحضاري الذي واجهته أمة الاسلام خلال القرنين الماضيين. وقد اتخذ هذا التحدي في طوره الباكر صورة تفوق عسكري وغزو ميداني سقطت أمامه أقطار الاسلام تباعا في أيدي الغزاة الاوربيين.

ومع رسوخ أقدام الفاتحين في أرض الاسلام، زين لهم النصر الذي حققوه بقوة السلاح أن يتطلعوا إلى نصر مماثل على ساحة الفكر. ومن ثم جاء التحدي الحضاري في أعقاب الانتصار الحربي. ولم يتبين للغرب وقتئذ، أن هزيمة المسلمين على الصعيد الحربي لا تعني بالضرورة أنهم أصبحوا هدفا سهلا لغزو فكري يمسخ عقيدتهم وتراثهم الحضاري.

---

(١) كما ورثته اوربا عن آباء الكنيسة الكاثوليكية في العصور الوسطى. أنظر:
Bertrand Russell, **Religion and Science,** H. U. L. Oxford University Press, London, 1956, PP. 10- 18.

بدأت معالم المعركة الحضارية تتحدد بأبعادها السياسية والفكرية خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، عندما حمل جمال الدين الافغاني لواء الدعوة إلى تحرير الوطن الاسلامي وتوحيده في مواجهة الغزو الاوربي. وتبلور هذا الاتجاه في حركة الجامعة الاسلامية التي تولى قيادتها جمال الدين الافغاني والسلطان عبد الحميد الثاني في الربع الاخير من القرن التاسع عشر، ومن ثم كان كلاهما، أي الافغاني وعبد الحميد هدفا لحملة ضارية من قبل الدوائر الغربية.

وعندما تمّ القضاء على الثورة العرابية في مصر[1]، (١٨٨٢م) وتوفي الافغاني في سنة ١٨٩٧م وأطيح بالسلطان عبد الحميد في عام ١٩٠٩م إثر انقلاب عسكري في الآستانة وأسقطت الخلافة العثمانية عام ١٩٢٤م، خلا الجو لسلطات الاحتلال الاوربي ومن سار في ركابها من دعاة فكر «التغريب»[2] للهجوم على التراث الاسلامي والتبشير بالفكر الغربي اللاديني وتوجيه السياسة التعليمية وتسخير أدوات الاعلام في الاقطار الاسلامية لتحقيق أهداف السياسة الغربية.

وأوشكت حملة «التغريب»، في نهاية العقد الثالث من القرن العشرين، أن تحقق اكبر انتصاراتها، لولا نفر لمقارعتها طائفة من أهل العلم في ديار الاسلام، فردتها على أعقابها.

ثم لاح فجر اليقظة الاسلامية الحديثة عندما التقت جهود تلاميذ الافغاني - من امثال الشيخ محمد رشيد رضا - بعطاء رواد الفكر الاسلامي المعاصر فبدت طلائع الحركة الاسلامية المعاصرة خلال النصف الاول من القرن العشرين، في مناخ شبيه بالمناخ الذي انطلقت فيه دعوة الافغاني والجامعة الاسلامية، ولكنها ما لبثت ان اتخذت في النصف الثاني من ذلك القرن ملامح

---

(١) كان لدعوة الأفغاني اثر كبير في اندلاع تلك الثورة.

(٢) تعريب لمصطلح: Westernisation.

وسمات ميزتها تميزا واضحا عن مدرسة الافغاني.

كان الافغاني فردا يستنهض الشعوب الاسلامية ويخاطبها بالكلمة المنشورة والنداء المباشر في ندواته الخاصة، لاسترداد حريتها وهي تئن تحت وطأة احتلال اجنبي شديد المراس، والحركة الاسلامية الحديثة، لا سيا بعد منتصف القرن الميلادي العشرين اضحت تيارا يعبر عن تطلعات شعوب نالت قدرا كبيرا من حريتها السياسية. وقوي إحساسها بوحدتها الاسلامية وتراثها الحضاري، واخذت تواجه ضروبا من التحدي والغزو الفكري لم تعهدها مدرسة الافغاني، فكانت استجابة الحركة الاسلامية المعاصرة على مستوى تلك التحديات.

كان عصر الافغاني عصر دفاع عن الاسلام، ومسرحا للمناظرة مع هانوتو[1] ورينان واضرابهما والرد على الدهريين، لاثبات أن الاسلام دين لا يعادي العلم ولا يحول دون التمدن. وتلك مرحلة جاوزها المسلمون في ظل الحركة الاسلامية الحديثة الى طور ايجابي، طور البناء وصياغة الشخصية المسلمة والمجتمع المسلم، وفق تعاليم الاسلام، ومعالجة قضايا العصر من خلال التطبيق العملي لمبادئ الاسلام، وان اقترن ذلك الجهد بتفنيد ما تبقى من اراجيف المستشرقين التي ما زال يروج لها بعض تلاميذهم. بل ذهبت الحركة الاسلامية الحديثة إلى ابعد من ذلك فخرجت من خندق الدفاع إلى ساحة المبادرة لتطرح فكرها وتصوب سهامها نحو قلعة الفكر التغريبي التي كانت آمنة مطمئنة إلى منعتها وهيمنتها على عقول الصفوة من أبناء المسلمين الذين تولتهم بالرعاية والتوجيه.

وتتناول فصول هذا الكتاب قصة الصراع الفكري بين الاسلام والغرب خلال قرن من الزمان (١٨٨٥ ـ ١٩٨٥) وتحليل بعض الاطروحات الفكرية

---

(١) Hanotaux (Albert-August) (١٨٥٣- ١٩٤٤م) مستشرق ودبلوماسي فرنسي، لعب دورا هاما في توجيه الغزو الفرنسي في افريقيا.

المعاصرة التي قد تتمخض عن آثار بعيدة المدى في تشكيل مستقبل الامة الاسلامية، وفي نظرة الغرب إلى الاسلام على حد سواء.

كان الاسلام في نظر الغرب، حتى بداية الحرب العالمية الثانية، بمثابة المتهم الذي يطلب إليه اثبات براءته من تهم ملفقة الصقت به. أما خلال النصف الثاني من القرن العشرين، فقد واجه الغرب تحديا عجز عن تفسيره كما عجز الغربيون والمستشرقون منهم، في القرن التاسع عشر عن تفسير الاسلام. وكان التحدي الجديد ظهور الحركة الاسلامية الحديثة التي واجهها الغرب بالاستخفاف والتنديد على غرار موقفه من حركة الافغاني. ولكن بعض المفكرين الغربيين كانوا اقوى من أن يستبد بهم التعصب التقليدي على الاسلام، فأقبلوا عليه درسا وتمحيصا وتأملا فكانت دراستهم مصدر هدايتهم إلى الاسلام[1] ومخاطبة قومهم ان يعيدوا النظر في افكارهم الموروثة عن الاسلام. وقدم تشارلس ايتون النصح للمفكرين الغربيين والعلمانيين المسلمين ان الاسلام لا يتأتى فهمه من المنظور الغربي للدين او من تجربة اوربا مع مؤسساتها اللاهوتية[2]. لقد حدد الاستاذ ايتون مواطن الخلل في رؤية الغرب التقليدية للاسلام. وتناقش هذه الدراسة، إلى جانب ذلك، مواطن الخلل في رؤية رعاة التغريب من أبناء المسلمين عندما يتصدون للحديث عن قضايا العصر الفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية على نحو ما يأتي بيانه.

---

(١) نذكر - على سبيل المثال - من هؤلاء: محمد أسد (ليوبولد فايس) وموريس بوكاي ورجاء جاروي وشارلس لوقي ايتون، وعبدالله سميث.

(٢) Charles le Gai Eaton, **Islam and the Destiny of Man,** State University Press of New York Press,

The Islamic Texts Society, Albany 1985, pp. 27, 166. 167.

مقدمة

في ٦ ابريل عام ١٩٨٣م صدر العدد الاول من مجلة « التضامن » التي يشرف على تحريرها الاستاذ فؤاد مطر في لندن وهي تحمل مقالا للدكتور لويس عوض عن السيد جمال الدين الأفغاني تحت عنوان: « الايراني الغامض في مصر » وكان ذلك المقال استهلالا لمقالات متتابعة، (خمس عشرة مقالة) تندد بالسيد الأفغاني وتنسب إليه تهمة « التزوير والنفاق » « وتسخير الفكر لخدمة السياسة » وتصفه بأنه « سلفي وانتهازي من طراز نادر، فوضوي، نهلستي »(١)، وأنه « مغامر » « ومقامر »، بل « أفاق دولي »(٢).

وامتدحت المجلة المذكورة مقالات الدكتور لويس عوض بأنها « بحث جريء، ودراسة موضوعية عن الأفغاني ».

وقد وضح أن هذا « البحث الجريء » كان ترجمة تكاد تكون حرفية، في كثير من أجزائها، لكتاب أصدرته الباحثة « ن. كِدّي » عام ١٩٧٢ بعنوان « السيد جمال الدين الأفغاني، سيرة سياسية »(٣). كذلك نقل الكاتب بعض فقرات مقالاته عن « الايراني الغامض » من كتاب الاستاذ إيلاي خدوري

(١) مجلة التضامن، لندن، العدد الأول ٦ ابريل ١٩٨٣م، ص٦١.

(٢) التضامن، العدد العشرون، ٢٧ أغسطس ١٩٨٣م ص٦٦.

(٣) Nikki Keddie, **Sayyid Jamal Al-Din, Al-Afghani, A politial Biography,** Near eastern centre, University of California, Los Angelos, 1972, p. 177.

الذي صدر في لندن عام ١٩٦٦م بعنوان « الأفغاني وعبده »[1].

ثم قام الدكتور لويس عوض بجمع تلك المقالات، وتولت نشرها مكتبة مدبولي بالقاهرة، عام ١٩٨٦م، بعنوان « تاريخ الفكر المصري الحديث من عصر اسماعيل إلى ثورة ١٩١٩ » وقد أضاف إليها المؤلف فصلين، أحدهما عن عبدالله النديم والثاني عن يعقوب صنوع.

ويضم الكتاب ٤٣٨ صفحة خصصت منها ٢٥٥ صفحة للسيد جمال الدين الأفغاني وحده (من ص٩ إلى ص٢٦٤) وهو الجزء الذي كثر فيه النقل من كتاب كدّي.

وعلى الرغم من اعتراف لويس عوض بانه اعتمد في نقد « رسالة الرد على الدهريين » على ترجمة انجليزية أخذها عن ترجمة فارسية قامت بها الاستاذة كدّي، فان الجزء الأكبر من تنديده بالافغاني كان مجرد نقل من كتاب كدّي. فنجده (أي لويس عوض) يقول عن الأفغاني: « ولم يكن (أي الأفغاني)، ليدخل كل هذه المعارك الفكرية إلا لأنه وجد لهذه النظريات الأوربية أثرا عميقا في مثقفي عصره.... ولكن يجب ايضا أن نفترض أن الأفكار الشيوعية والاشتراكية والفوضوية كانت لها أصداء واضحة بين مثقفي العالم الاسلامي حول ١٨٨٠ والدليل على ذلك أن الأفغاني في « الرد على الدهريين » اتهم دعاة الحضارة العصرية بين العثمانيين بأنهم « خونة » للاسلام وللدولة العثمانية جميعا لكثرة تحفظاتهم بالنسبة للحرب التركية الروسية[2] ». وهذه الفقرة ترجمة لما ورد في كتاب كدّي، مع أن المؤلف لم يشر في هامش الصفحة أنه أخذها عن كدّي ولم يضعها بين قوسين كما فعل في بعض اقتباساته.

---

(١) Elie Kedourie, **Afghani and Abduh,** an essay on religious unbelief and political activism in modern Islam, Frank cass and co. Ltd. London, 1966, pp. 4-5.

(٢) لويس عوض، تاريخ الفكر المصري الحديث من عصر اسماعيل إلى ثورة ١٩١٩م مدبولي، القاهرة ١٩٨٦م، ص١٦٨.

قالت كدّي - وهي الجملة التي ترجمها ل. ع.:

«Afghani criticises Ottoman Modernists, as traitors, in the recent Ottoman war against the Russians. In Europe, Materialism has culminated in the evil doctrines of socialism, nihilism and communism»[1].

وترجمتها: «لقد وجد الأفغاني نقدا لدعاة التجديد من العثمانيين في الحرب العثمانية الاخيرة ضد الروس، ووصفهم بأنهم خونة. وفي اوربا بلغت المادية ذروتها بافراز المذاهب الشريرة المتمثلة في الاشتراكية والفوضوية والشيوعية»[٢].

وعندما يقول لويس عوض عن الأفغاني أنه روج عن نفسه كثيرا من الأساطير والاحاديث الشخصية التي نقلها عنه تلاميذه ومريدوه، وأنشأوها كتابة وشفاها فانه ينقل نقلا حرفيا عن إيلاي خدوري الذي يقول:

«To understand the role and significance of Afghani and Abduh, it is necessary to bear in mind that their reputation and influence is, to a large extent, posthumous, the work of disciples... etc...»[3].

وترجمة هذا النص:

«لكي نفهم الدور الذي اطلّع به كل من الأفغاني ومحمد عبده واهميتهما لا بد أن نذكر أن ما حظيا به من شهرة ونفوذ إنما هو - إلى حد كبير - ثمرة لما اذاعه عنهما تلاميذهما من بعد... الخ».

---

(١) N. Keddie, op. cit, 177.

(٢) للاطلاع على مزيد من البينات انظر الصفحات ٥٢، ٥٣، ١٦٩، ١٧٠ من كتاب لويس عوض وتقابلها على التوالي في كتاب كدّي، الصفحات ٥٨، ٥٩، ١١٣، ١٧٨، ١٨٠.

(٣) E. Kedourie, **Afghani and Abduh**, P. 3.

وانظر: لويس عوض، تاريخ الفكر المصري، المصدر نفسه، ص١١.

وفي ١٩ أبريل عام ١٩٨٦م نشرت «الصحافة» السودانية في عددها رقم ٨٣٣٦، والاعداد التالية فصولا من كتاب للدكتور منصور خالد، وعنوانه ـ كما ذكرت الصحيفة: «الوعد الحق والفجر الكاذب» ومهدت الصحيفة للكتاب بديباجة جاء فيها: «وهذا كتاب جديد للدكتور منصور خالد، يواصل به حواره وجدله مع أهل الرأي وممن يرون في الجدل الموضوعي والمحاور المنهجية سبيلا لاثراء الفكر..» الخ. وصدر الكتاب فيما بعد عن دار الهلال تحت عنوان «الفجر الكاذب ـ نميري وتحريف الشريعة» القاهرة ١٩٨٦م.

والجزء الذي نشرته «الصحافة» مقتطفا من كتاب الدكتور منصور خالد وأضفت عليه صفة الجدل الموضوعي والمحاورة المنهجية... الخ، يحمل كثيرا من أوجه الشبه والتطابق مع مقالات لويس عوض التي نشرت في «التضامن» عن الافغاني، على الرغم من اختلاف الموضوعين في العنوان وبعد الشقة الزمنية بينهما.

فبمثل ما جرد لويس عوض قلمه للنَّيل من حركة البعث الاسلامي في نهاية القرن التاسع عشر، ممثلة في شخص جمال الدين الافغاني، نذر منصور خالد[1] قلمه، للدفاع عن الاسلام في السودان ضد ما سماه:

«الصحوة اللاحضارية ـ البربرية الهامجة ـ الهوس الديني ـ النفاق ـ الجهالات ـ محدودي السقف العقلي ـ الغجرية السبتمبرية ـ الهراء اللاغط ـ العري الفكري ـ الجهل بمدلول التأصيل ـ الجهل بماهية الحضارة ـ الجهل بكنه الحضارة الاسلامية، المتاجرين بالدين.. الخ»، مما يذكرنا بحديث اللورد كرومر عن الاسلام والشريعة الاسلامية في مصر إبان الاحتلال البريطاني،

(١) شغل الدكتور منصور خالد في عهد الرئيس السوداني الاسبق جعفر محمد نميري عدة مناصب وزارية، منها وزارة الشباب ووزارة التربية ووزارة الخارجية ثم منصب مساعد رئيس الجمهورية.

وحملته على أهل مصر الذين وصفهم بالهمجية، على نحو ما يجده القارئ في الصفحات التالية.

إدعاء الموضوعية ـ إذن ـ هو السمة المشتركة بين منصور خالد ولويس عوض في نظرتهما إلى اليقظة الاسلامية في العصر الحديث. وقد رأينا نماذج من هذا الادعاء في الفقرات السابقة، وهي نماذج تحسم القضايا قبل مناقشتها وتضع النتائج قبل المقدمات وتتجاهل الرأي الآخر الذي يخالفها.

والسمة الثانية المشتركة بين الكاتبين أنهما ينطلقان في هجومهما على الحركة الاسلامية المعاصرة من «رؤية علمانية» تمتد جذورها ـ كما يقول برنارد لويس ـ إلى افكار الثورة الفرنسية»[1].

ومن ناحية أخرى تتسم تلك «الرؤية العلمانية » ـ عند منصور خالد وشيخه زكي نجيب محمود ـ بطابع «الفلسفة الوضعية» التي انبثقت عنها دعاوى «الوضعية المنطقية» على لسان رودولف كارناب (١٨٩١ ـ ١٩٧٠) ولودفج فيتنتشتين (١٨٨٩ ـ ١٩٥١) واضرابهما وسرت عدواها الى الدكتور زكي نجيب محمود، فانطلق يبشر بها في حماس حين قال:

«إنني في الفلسفة نصير الوضعية المنطقية التي ما فتئ اصحابها حتى اليوم يجاهدون في تبليغ دعواها»[2].

ولكن وحدة الهدف التي جمعت بين الكتب الثلاثة لمواجهة تيار الفكر الاسلامي الحديث أتاحت لكل واحد منهم أن يصوب سهامه من الزاوية التي تناسبه. فآثر منصور خالد أن يتخذ من تجربته في السلطة مع جعفر محمد نميري وتطبيق بعض أحكام الشريعة الاسلامية في السودان مدخلا للهجوم

---

(١) B.Lewis. **The Emergence of Modern Turkey,** Oxford Paperbacks. 2nd Ed 1968. p 54

(٢) زكي نجيب محمود، قشور ولباب، دار النشر، بيروت ١٩٨١م ص١٦٠.

على الحركة الاسلامية المعاصرة، بينما اتخذ لويس عوض من شخصية عبد الرحمن الجبرتي ورفاعة رافع الطهطاوي وأثر الحملة الفرنسية على مصر بقيادة «ساري عسكر بونابرت» (نابليون)، معرضا لأفكاره «التغريبية» ومن شخصية الأفغاني - كما صورتها الأقلام الغربية - ذريعة للتشكيك في حركة البعث الاسلامي التي قادها الافغاني في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

أما الدكتور زكي نجيب محمود فقد وجد في «الوضعية المنطقية» وتبليغ دعواها واعلان «خرافة الميتافيزيقا»[1] ما يشغل وقته إلى حين، ولكنه اتجه فيما بعد إلى بث افكاره «التغريبية» عندما قوي ساعد الحركة الفكرية الاسلامية المعاصرة وأخذت تعيد النظر في كل ما ورثه المجتمع الاسلامي من نظم الغرب وفلسفاته ومناهجه في دراسة العلوم الإنسانية.

لقد وُصِفَ الدكتور زكي نجيب محمود، على لسان منصور خالد، بأنه «شيخ فلاسفتنا المعاصرين» وروى الدكتور منصور عن شيخه أنه قال:

«وليس الاسلام هو المسئول اذا نشأت جماعة من المسلمين على تربية تبيح لهم أن يبيعوا عقولهم من أجل خرافة ووهم، فالحقيقة العقلية وحدها هي التي تستطيع بحكم تكوينها أن يدوم لها صدقها مهما تغير بها المكان والزمان، واذا قلنا الحقيقة العقلية فقد قلنا الحقيقة العلمية»[2].

أرجو أن يأذن لي الدكتور منصور خالد أن أكمل مقولة شيخه زكي نجيب محمود، حتى نكون على بينة من أمر هذه الخرافة التي بيع بها العقل، إذ يقول: «وما دامت الميتافيزيقيا كلها كلاما فارغا على النحو الذي بينا، فماذا نحن صانعون بهذه الاسفار الضخمة التي تراكمت على مر القرون مما كتبه

---

(١) المصدر نفسه، ص١٦٠.

(٢) منصور خالد، الفجر الكاذب، ص١٦ وانظر ايضا زكي نجيب محمود: رؤية إسلامية - دار الشروق القاهرة ١٩٨٧م، ص٣٦.

الميتافيزيقيون؟ إنه لعزيز عليّ وعليك أن تلقى هذه الأسفار - كما كان ينبغي لها - طعاما لألسنة النار أو أثقالا في قاع المحيط، واذن فلنبق عليها ليقرأها القارئ، إذا أخذه الحنين إلى الماضي، كما يقرأ أساطير الأولين»[1].

لقد جهر الدكتور زكي نجيب محمود بهذا الرأي في عام ١٩٥٣م،[2] ولكنَّه أدرك شططه في عام ١٩٨٢م فأبدل عنوان كتابه «خرافة الميتافيزيقا» بعنوان آخر «موقف من الميتافيزيقا» واعتذر قائلا: «ثم من يدري؟ فلعل مؤلف الكتاب (يعني نفسه) لم يحسن العبارة ولم يوضح الغامض، فكان من جراء ذلك كله أن وجهت إلى الكتاب (أي خرافة الميتافيزيقا) هجمات نقدية كنت يؤمئذٍ أدرك مواضع بطلانها ومن هنا اعتزمت ألا تكون للكتاب طبعة ثانية إلا اذا جاءت مشتملة على ردود تبين لهؤلاء مواضع البطلان»[3].

وجاءت الردود - بقلم المؤلف - بعد ثلاثين عاما لتوضح أن أوجع نقد وأبشعه (لكتابه): «هو أن اختلط الأمر على الناقدين فخلطوا بين فلسفة ودين حتى خُيل إليّ يومئذٍ (المتحدث هنا الدكتور زكي نجيب محمود) أن بعض هؤلاء الناقدين - على الأقل - لم يقرأوا من الكتاب شيئًا، وهم إما أن يكونوا قد اكتفوا بقراءة عنوانه في طبعته الاولى «خرافة الميتافيزيقا» قائلين لأنفسهم شيئا كهذا: الميتافيزيقا هي ما وراء الطبيعة، وما رواء الطبيعة هو الغيب، وايضا هو الله سبحانه وتعالى، واذن فهذه الجوانب الهامة من الإيمان الديني خرافة عند مؤلف هذا الكتاب... وإما أنهم كانوا أقل من ذلك درجة وطفقوا يرددون ما يسمعونه من غير وعي ولا دراية»[4].

---

(١) قشور ولباب، مصدر سابق، ص١٧٠.

(٢) انظر: زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، ١٩٨٣م، مقدمة الطبعة الثانية.

(٣) المصدر نفسه، ص: ج.

(٤) المصدر نفسه، ص: د.

ثم يوضح المؤلف ان الميتافيزيقا نوعان: نوع مقبول عنده ونوع مرفوض، والنوع الذي يرفضه المؤلف ويطلق عليه صفة «الخرافة» «ليس هو أن يتخذ الفيلسوف الميتافيزيقي لنفسه ما شاء من مبدأ، ولا هو - بالطبع - النتائج التي استدلها ما دام استدلاله لها جاء على منطق العقل، بل المرفوض هو أن يبني الفيلسوف بناءه الفكري في ذهنه ثم يزعم انه تصوير لحقيقة الكون كما هي قائمة في الوجود الواقعي خارج ذهن الإنسان صاحب البناء... الخ»[1].

ويفسر المؤلف خطأ الذين عجزوا عن التمييز بين هذين النوعين من الميتافيزيقا، بأنهم خلطوا بين فلسفة ودين!! لماذا؟ لأن صاحب الرسالة الدينية لا يقول للناس: إنني أقدم لكم فكرة رأيتها ببصيرتي، بل يقول لهم: إنني أقدم رسالة أوحِيَ بها اليّ من عند ربي لأبلّغها، وههنا لا يكون التسليم بالرسالة برهانا عقليا على صدق الفكرة ونتائجها المستدلة منها، بل يكون مدار التسليم هو تصديق صاحب الرسالة فيما يرويه وحيا من ربه[2]، أي أن مدار التسليم هو الإيمان»[3].

غير ان دعوى «الوضعية المنطقية» او «التجريبية المنطقية» «Logical Empiricism» لا يمكن أن تؤخذ على هذا النحو من البراءة التي يصورها لنا الدكتور زكي نجيب محمود، فهي تزعم أن رسالتها وضوح الرؤية الفكرية من خلال تحديد مدلول الألفاظ تحديدا علميا وهذا يعني اثبات الدعوى الميتافيزيقية وصحتها بالبرهان العملي، إما عن طريق الاثبات بالتجربة الحسية؛ او بالاعتماد على عبارات المنطق والرياضيات. Formal Sentences of Logic and Mathematics وكل دعوى ميتافيزقية تلبس ثوب الحقيقة لا ترقى إلى مرتبة التصديق واليقين ما لم تستجب لأحد هذين المعيارين، فان لم تفعل، أضحت

---

(١) المصدر نفسه، ص: هـ.

(٢) نلحظ هنا ان الدكتور زكي ن. محمود ورفاقه قد عزلوا العقل عزلا تاما عن محيط الإيمان، ليجعلوا العقيدة الدينية خاضعة لمقاييس التعبير الوجداني، كالشعر والنثر الأدبي!!

(٣) المصدر نفسه، ص: و.

كلاما فارغا، أو زعما لا معنى له. ويخلص دعاة هذا المذهب إلى أن جميع الافتراضات المتعلقة بالقيم الاخلاقية والجمالية لا يتأتى اثباتها بالطرق العلمية، فهي ـ إذن ـ فارغة من كل معنى[1]، أو ـ كما يقول كارناب: «إن العبارة التي لا تخضع لهذا الاختبار العلمي لا توصف بأنها زائفة وانما يؤخذ عليها أنها تفتقر إلى التأكيد الذي يكسبها أهميتها أو إن شئت فقل إنها ليست موضع تصديق أو تكذيب»[2].. وتلك بداية الطريق نحو اللاأدرية في تناول مسائل الايمان والوحي!! ويعزز الدكتور زكي نجيب محمود هذا المعنى حين يقول:

«ونحن نريد الغاءها (أي الميتافيزيقا المرفوضة) لأنها إذا لم تصور شيئا في الطبيعة فليس هناك إذن ما ينظر إليه من هذه الوجهة للنظر، التي اختارتها لترى منها ما تراه. أريد أن اقول إنها إذا لم تصور شيئا من العالم، فهي كلام فارغ من المعنى، اللهم إلا إذا اراد بها قائلها أن يصف وجدانا خاصا به كما يفعل الشاعر مثلا وعندئذٍ تخضع عباراتها لمقاييس الفن لا لمقاييس المنطق... الخ[3]».

أو حين يقول: «إن كل ما أكتبه في سبيل التجريبية العلمية، إنما يقصد به مجال واحد من مجالات القول ـ وهي كثيرة ـ وأعني بها مجال العلم بمعناه الطبيعي التجريبي، ولم يقل أحد بأن اللغة لم تخلق إلا لهذا المجال العلمي وحده، فهناك مجالات الشعر والنثر الادبي وشتى صنوف التعبير الوجداني على اختلافها، بل ومجال السحر والخرافة وأساطير الاولين[4]».

لقد اعتذر شيخ الفلاسفة عما قاله بالأمس عن خرافة الميتافيزيقا وأساطير الاولين، فاذا هو يؤكد ما نفاه، ولكن بصيغة أخرى حين يقول:

---

(١) Encyclopaedia Brit. Macro. Vol. 14, Article: Analytic Philosophy, pp. 272/3.

(٢) Encyc. Brit. op. cit, vol, 3, p. 926.

(٣) موقف من الميتافيزيقا، ص٨٥.

(٤) المصدر نفسه، ص: م.

« خذ السؤال مثلا: ماذا وراء الطبيعة؟... والأمر في حقيقته ألاَّ سؤال واذن فلا ينبغي أن يكون جواب، شرط السؤال أن يكون جوابه مما يمكن فيه التحقيق، وشرط التحقيق أن تكون مادة الجواب مما يمكن أن يقع في حدود التجربة الإنسانية، وما عدا ذلك هراء في هراء... وسيقول المستنكر - الحديث ما زال لزكي نجيب محمود - ليست الميتافيزيقا، إلاّ هذه المسألة وأضرابها فماذا أنت قائل؟ قولي هو أن الميتافيزيقا أسطورة من أساطير الاولين وكثير من الآخرين »[1]. انتهى حديث الدكتور زكي نجيب محمود.

وماذا يقول الدكتور لويس عوض عن الميتافيزيقا وعلاقتها بالاديان المنزلة من عند الله اليهودية والمسيحية والاسلام؟ إنه يقول: « فأديان التوحيد الثلاثة، اليهودية والمسيحية والاسلام تنتمي في كل تحليل نهائي إلى ينبوع ميتافيزيقي واحد ينبثق من مبدأ ازدواج الفكر والمادة وأسبقية الفكر على المادة في الزمان والمكان، ورفعة الفكر على المادة وكلية الفكر وجزئية المادة في سائر الصفات والاسماء والأفعال »[2].

وقد يحسب القارئ أن الدكتور لويس عوض كان يناقش قضية من قضايا الفلسفة، وهو يتحدث عن الميتافيزيقا، ولكن الأمر ليس كذلك. إنه اورد هذه العبارة في سياق حديث له عن الافغاني والعروة الوثقى »[3]!! ثم قرر فجأة أن يتحدث - وفي الصفحة ذاتها - عن الشيوعية، باعتبارها « أقرب التخريجات لروح المسيحية »، وعن روح الاسلام باعتبارها « اقرب إلى الهيومانزم والعقلانية من روح المسيحية ذات الازدواج التام والأسرار الكثيرة »[4]، ثم خلص الى الحديث عن الينبوع الميتافيزيقي الذي ينبثق من

(١) زكي نجيب محمود، شروق من الغرب، دار الشروق، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م ص٣٠٢.
(٢) تاريخ الفكر المصري الحديث، مدبولي، مصدر سابق، ص٢٠٧.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) المصدر نفسه.

مبدأ ازدواج الفكر والمادة واسبقية الفكر على المادة. الخ...»[1].

أرأيت براعة هذا الكاتب في استدراج قرائه إلى ما يريد؟؟ لقد صرف عقولهم، بغتة، عن متابعة مزاعمه عن «الايراني الغامض في مصر» إلى قضية الصراع بين الفلسفة المثالية والفلسفة المادية فأقحم جدليات هيجل وكارل ماركس[2] في موضوع يتعلق - أساسا - بجمال الدين الافغاني؟؟ ذلك أول الغيث. وسنرى فيما بعد كيف يحشر هذا الباحث الفلسفة الماركسية وتفسيرها المادي للتاريخ في تضاعيف كتابه المسمى «مقدمة في فقه اللغة العربية»!! وكيف سمح لنفسه أن يتخذ من المجتمع الاسلامي في صدر الاسلام مسرحا لصراع طبقي مزعوم تصديقا لنظرية ماركس في تفسير التاريخ!!

ولا نكاد نفرغ من نظريات لويس عوض، أو إن شئت، مقولات «ن. كدّي» عن الافغاني حتى يعتلي المنبر الدكتور فؤاد زكريا متدثرا برداء أوجيست كونت ليحدثنا عن «الايمان الديني» و«الحس الديني».

ثم يلفت النظر إلى الحل الجذري الذي يراه مناسبا لمشكلة النص الديني واحكامه وقيوده... الا وهو النظر إلى «النص الديني» على أنه ذو عمر محدود»[3].

وعندما يزعم فؤاد زكريا «أن المرحلة الدينية بحد ذاتها مرحلة أولية من مراحل التفكير البشري ومن ثم فلا بد من تجاوزها»[4]، فانه لا يأتي بجديد

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) انظر: Benedetto Croce, **My Philosophy**, George Allen and Unwin, Ltd. translated by E. F. Carrit, London 1951, an essay on communist philosophy, pp. 64, 65.

وانظر أيضا: R.G. Collingwood, **The Idea of History**, Oxford, the Clarendon press, 1951 Hegel and Marx, pp. 122- 124.

(٣) محمد سعيد رمضان البوطي، مقال: لا يارئيس قسم الفلسفة، مجلة الامة، العدد ٦٥، جمادى الاولى ١٤٠٦، الدوحة، ص٢٥.

(٤) المصدر نفسه.

وانما يردد مقولات أوجست كونت[1] التي اذاعها عام ١٨٤٢ وحسبها صاحبها فتحا جديدا في عالم المعرفة!! وهو صاحب « الفلسفة الوضعية » التي شرحها في ستة مجلدات، أكملها عام ١٨٤٢ بعنوان: Cours de la Philosophie Positive وكان داعية إلى نظام سياسي جديد تحت ظل دين مستحدث سماه « ديانة الإنسانية » وفي ذلك يقول: « لقد نذرت حياتي دائما حتى استنبط اخيرا من العلم الحقيقي الاسس الضرورية للفلسفة الصحيحة التي كان يجب عليّ فيما بعد ان اعتمد عليها في إنشاء الدين الصحيح »[2].

وكونت ـ الى جانب ذلك ـ هو مبتدع القانون الشهير بقانون الحالات الثلاث أو الأطوار الثلاثة للعقل البشري التي تبدأ بالاعتقاد الديني أو اللاهوتي في طفولة الإنسان ثم تليها المرحلة الميتافيزقية أو مرحلة الاسباب المطلقة وتنتهي إلى المرحلة العلمية عندما ينضج العقل ويصبح الإنسان عالم طبيعة، أو ما عبر عنه بقوله:

« إن الإنسان لاهوتي في طفولته وميتافيزيقي في صباه وعالِم طبيعة في مرحلة النضج »[3]، وكلمة « لاهوتي » معناها ـ عند كونت ـ خرافي وخيالي

---

(١) أوجيست كونت، عالم الاجتماع الشهير ومبتدع المذهب الوضعي، ولد في مونبلييه بفرنسا ي ١٩ يناير ١٧٩٨ ومات في ٥ سبتمبر ١٨٥٧م. وصف بالعبقرية، واتسمت حياته الخاصة بالعبث والاسراف في المجون، وبعد القاء محاضراته عام ١٨٢٦ عن الفلسفة الوضعية انتابه خبل في عقله وعانى أزمة نفسية خطيرة أفضت به إلى محاولة الانتحار بإلقاء نفسه في نهر السين. دعا إلى إقامة نظام اجتماعي جديد ودين يقوم مقام ما أسماه بالأديان العتيقة المتداعية. انظر:

- ليڤي بريل، فلسفة أوجيست كونت، نقله إلى العربية محمود قاسم والسيد محمد بدوي، مكتبة الانجلو المصرية ١٩٥٢، ص١١.
- مصطفى الخشاب، أوجيست كونت، مطبعة لجنة البيان العربي بلاظوغلي، الطبعة الثانية ١٩٥٦، ص١٧.
- دائرة المعارف البريطانية، ماكروبيديا ١٩٧٨م المجلد الرابع ص١٠٨٥- ١٠٦٢.

(٢) ليڤي بريل، مصدر سابق، ص١١.

(٣) المصدر نفسه، ص٣٦، ٤٥.

وأسطوري[1].

ومن ثم لا نعجب إذا رأينا فؤاد زكريا يقول: فالتراث مثلا يتهم بأنه حافل بالعناصر اللاعقلية والخرافية وانه يحتشد بالغيبيات والأفكار الأسطورية، وهذا اتهام يصدق بالفعل على التراث في جانب من جوانبه»[2]. ويبدو هنا كأن الدكتور فؤاد يبدي تحفظا على هذه التهمة ولكن تحفظه ليس ناجا عن إقرار بالإيمان بالغيب، بل لأنه يرى أن «أمثال هذه العناصر اللاعقلية والخرافية لم تمنع الفكر الاوربي من أن يصل إلى ما وصل إليه الآن من تقدم»[3].

ويزيدنا المؤلف ايضاحا ان زوال هذه الخرافات رهين بتقدم العلم وتعلم الإنسان من أخطائه: «فالعلم ليس في صميمه مجموعة من الحقائق التي نتوصل إليها واحدة بعد الأخرى، وانما هو مجموعة من الأخطاء التي نتغلب عليها واحدة بعد الأخرى. وفي هذه الحالة يمكن أن تكون الخرافات والغيبيات مرحلة لا بد منها في المسار الطويل للمعرفة»[4].

أرأيت كيف أطل علينا اوجيست كونت مرة أخرى في ثياب عربية ولسان عربي!! وصدق الله العظيم: بسم الله الرحمن الرحيم، ﴿**أَلَمٓ ★ ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين ★ الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون ★ والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون ★ أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون**﴾[5].

---

(١) المصدر نفسه، ص٣٦.

(٢) فؤاد زكريا الصحوة الاسلامية في ميزان العقل، دار التنوير للطباعة والنشر بيروت ١٩٨٥، ص٤١.

(٣) المصدر نفسه والصفحة ذاتها.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) سورة البقرة: الآيات، ١، ٢، ٣، ٤، ٥.

فهل نستطيع أن نلمح في هذه المقدمة من المؤشرات ما يرشد إلى وحدة الموضوع التي تجمع بين أفكار هؤلاء الكتاب ومن اقتفى أثرهم من دعاة « التغريب » والتوجه اللاديني في وطننا العربي والاسلامي؟.

هل نستطيع أن نستجلي حقيقة المؤثرات التي صاغت عقولهم، وننفذ إلى أعماق المنابع الفكرية التي تغذيهم؟

هل يتسنى لنا ان نسبر غور اصالتهم او تبعيتهم فيما ينفثون من أفكار وما يدّعون من استدبار للماضي واستشراف للمستقبل.

ذلك بعض ما تتناوله الدراسة بشيء من التفصيل.

ولما كانت القضايا المطروحة تحمل في طواياها كل سمات التباين بين الاسلام والغرب في نظرتها إلى الإنسان والكون والحياة، وهو تباين تمتد أبعاده إلى كل مجالات الفكر الانساني: العقيدة والقيم والفلسفة والتاريخ والاجتماع والاقتصاد، فقد لمست محورا محددا تدور حوله هذه القضايا في منظومة يمكن ان نطلق عليها « قضايا الفكر المعاصر » وتلك - في واقع الامر - هي وحدة الموضوع التي تجمع بين عناوين الفصول التي يتألف منها الكتاب. فقد أثارت « عودة الفرنج » إلى دار الاسلام جدلا عنيفا بل معركة طاحنة بين دعاة الفكر الغربي ودعاة الاسلام، ودارت المعركة « تحت راية القرآن ». وكان طبيعيا أن تمتد آثار المعركة الى خلاف حول مفهوم الثوابت والمتغيرات، والفكر الديني والفكر العلماني، أو ما جاء التعبير عنه تحت عنوان « الجاهلية الحديثة ». وتتناول الفصول الأربعة الأخيرة من البحث بيان طبيعة الغزو الفكري وآثاره في تصوير قضية الدين والدولة، أو « الاسلام وأصول الحكم » « وقراءة التاريخ وتفسيره » و« قضايا الاقتصاد » من وجهة النظر الاسلامية.

ولئن بدا في بعض صفحات الكتاب ما قد يثير دهشة طائفة من القراء أو ما يبعث على الاستفسار، فإن الأمثلة الواردة في هذا التصدير، والقضايا

المطروحة في سياق البحث، كفيلة بإيضاح ما غمض وتفصيل ما أجمل عن ماهية الغزو الفكري وطبيعة الجاهلية الحديثة التي عنيت بتتبع جذورها التاريخية، والتعرف على ملامحها وسماتها والكشف عن صولاتها وجولاتها في مجال العقائد والقيم والفلسفة والتاريخ والاجتماع والاقتصاد، أو ما تسمى احيانا بقضايا التراث والمعاصرة والتجديد والتحرر والتقدم والمستقبلية! وهي القضايا التي فتحت المجال أمام «الفكر التغريبي» للخوض في عقيدة الامة الاسلامية وقيمها وتراثها.

وقد يجد القارئ، في سياق الاستدلال بأقوال بعض الكتاب والباحثين اسهابا في الاقتطاف من مقولاتهم، لا سيما في المسائل التي تتباين فيها وجهات النظر، وتلك ضرورة أملاها الحرص على إبراز وجهة نظر الكاتب بنصها كما وردت على لسانه، خشية الاخلال بمقاصده إذا ما اخضعت مقولاته للتلخيص والاقتضاب.

فان وجد القارئ في هذه الدراسة مزيدا من الأضواء التي تعينه على النفاذ إلى جوهر القضايا المطروحة، وادراك خطورة التحدي الذي يواجه المسلمين في هذا العصر على ساحة الفكر، فذلك ما قصدت والله المستعان ومنه التوفيق وله الحمد في الاولى والآخرة.

محمد الخير عبد القادر
الخرطوم: ٧ ربيع الاول ١٤٠٨هـ
الموافق: ٣٠ اكتوبر ١٩٨٧م

عودة الفرنجة*

منذ ان حرر صلاح الدين الايوبي بيت المقدس من قبضة الصليبيين عام ٥٨٣هـ (١١٨٧م) في موقعة حطين، وقضى سلاطين المماليك على آخر معاقلهم في الشرق، لم يشهد المسلمون حدثا أجل منه خطرا وأعمق أثـرا الا في عصر الاستعمار الاوربي الحديث الذي أغار على مصر في نهاية القرن الثامن عشر الميلادي (حملة نابليون). وكلل نصره باحتلال بيت المقدس عام ١٩١٧ م أي سقوط مدينة القدس في أيدي القوات البريطانية تحت قيادة الفيلد مارشال اللنبي، وبإقامة الدولة اليهودية على ارض فلسطين في مايو عام ١٩٤٨م.

لقد عاد الفرنجة إلى مواقعهم في دار الاسلام، مرة أخرى، يحملون سلاحا جديدا وفكرا جديدا!! وكان لهذه العودة آثار بعيدة المدى في تشكيل العلاقة بين الاسلام والغرب، بحيث لا نكاد نجد بين الباحثين من لم يفرد في دراسته لتلك العلاقة ـ على الأقل ـ فصلا أو صفحات لتوضيح اثر الحضارة الغربية

(*) اطلق المؤرخون المسلمون لفظ الفرنج على الغزاة الاوربيين الذين عرفوا في الغرب بالصليبيين. وقد بدأت غارتهم عام ٤٩٨هـ (١٩٠٦م) في اولى حملاتهم التي شاركت فيها فرنسا والمانيا وانجلترا والبابا، وأسسوا في البلاد الشامية ما عرف بالإمارات اللاتينية الأربع: بيت المقدس وانطاكية وطرابلس والرها. وتم إجلاؤهم عنها عام ٦٩٢هـ (١٢٩٢)، انظر: على ابراهيم حسن، مصر في العصور الوسطى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥١ ص٢٨٧.

الحديثة على المجتمع الاسلامي عامة وعلى الأمة العربية خاصة[1].

ويوشك الاجماع أن ينعقد على اتخاذ الحملة الفرنسية (١٩ مايو ١٧٩٨)[2]، بداية للغزو الاوربي وتوطئة لموجة «التغريب»[3] التي شهدتها مصر[4]، في عصر محمد علي وآتت أكلها في عصر اسماعيل وبلغت ذروتها في ظل الاحتلال البريطاني (١٨٨٢ - ١٩٣٠م)[5].

لقد اتخذ «التغريب» في بدايته صورة تعاون بين المسلمين والغرب واقتباس بعض النظم الاوربية والانتفاع بعلم اوربا وخبرتها في صناعة السلاح وانشاء المدارس الحربية ووسائل النقل والاتصال وتنمية الصناعة والزراعة. وما كان يخطر على قلب مسلم ان ينتقل هذا التعاون البريء، خلال قرن من الزمان، من مرحلة المنفعة المتبادلة في شئون المعاش، إلى غزو فكري يهدف إلى تشكيك المسلم في شئون المعاش وصياغة عقله وشخصيته وفقا لقيم الحضارة الغربية الوافدة ونظرتها إلى الدين والحياة، وهي نظرة تتسم بالشك في أصول الاسلام وقيمه الاساسية[6].

ولكن ما كاد ذلك القرن ينقضي، حتى واجه المجتمع الاسلامي تيارا

---

(١) انظر مثلا: H.A.R. Gibb and H. Bowen, **Islamic Society and The West** Oxf. U. Press, 1963, 2 Vol.

B. Lewis, **The Arabs in History**, London 1960 (Hutchinson).

(٢) تاريخ اقلاع حملة نابليون من ميناء طولون انظر:

Ghorbal (Shafic), **The Beginnings of the Egyptian Question, and the Rise of Mehemet Ali**, Routledge and sons Ltd. London 1928 p.37.

(٣) أي الأخذ بنمط الحياة الغربية.

(٤) وصف نابليون، مصر بأنها أهم قطر في العالم. انظر:

Harris (M) **Egypt Under the Egyptians**, Chapman and Hall Ltd. London, 1925, p.1.

(٥) Vatikiotis, **The Modern History of Egypt**, Weidengeld and Nicolson, London, 1967, pp. 74-126.

(٦) Lewis, op. cit p. 177.

تغريبيا، يسعى جاهدا لاخضاع عقيدته وفكره وثقافته ولغته لمعايير الحضارة الغربية، باسم الاصلاح، والتطور والرقي والنظرة المستقبلية.

وقد يبدو ـ من نظرة عابرة ـ أن هذا الغزو الفكري كان نتيجة طبيعية لالتقاء الشرق والغرب، بفضل وسائل الاتصال الحديثة ونمو التبادل التجاري والنشاط السياحي وذيوع الكلمة المنشورة، والمبثوثة على موجات الاثير. ولئن صدق هذا التفسير ـ إلى حد ما ـ فانه لا يبرز إلا جانبا من الحقيقة. أما الجانب الآخر فيتمثل في جهد الاحتلال الاوربي، وبخاصة في وادي النيل والشمال العربي الافريقي، في قيادة الغزو الحضاري، بما أوتي من نفوذ وسلطان. وقد وضحت ثمرة هذا الجهد المكثف في ظهور مجموعة من حملة الاقلام في الوطن العربي، أخذت على عاتقها التبشير بالقيم الغربية الوافدة في المجتمع الاسلامي. وظل صوت هذه الاقلام في وادي النيل يعلو حينا ويخفت احيانا، تبعا لسطوة النفوذ الاجنبي وانحساره، ولكنه ظل على الدوام، صوتا نشازا.

لقد تجلى اثر الاحتلال البريطاني في تعزيز التوجه العلماني الاوربي في وادي النيل على لسان اللورد كرومر[1]، في كتابه الذي نشر عام ١٩٠٨م، في جزئين بعنوان «مصر الحديثة» فتحدث عن وصاية الرجل المتحضر ـ ويعني بذلك الانجليزي ـ على الامم المستضعفة، ورسالته التي تملي عليه إشاعة العدل والمساواة بين المستعبدين «والارتقاء بالفلاح المصري الفقير نحو التقدم المادي والسمو الاخلاقي»[2].

---

(١) هو القنصل البريطاني في مصر، واسمه ايفلن بيرنج (١٨٤١- ١٩١٧م)، وأحد بناة الامبراطورية البريطانية.
أقام في مصر نحو اربعة وعشرين عاما (١٨٨٣- ١٩٠٧) حاكما مطلقا. عرف بالكفاءة الإدارية والصرامة والثقة المفرطة بالنفس، والاستعلاء على اقرانه وبالصلف في نظرته إلى الامم المستضعفة.

(٢) Cromer, **Modern Egypt,** Macmillan and co, ltd, London, 1908 vol. 2, p. 130.

وهذا لا يتأتى - في نظر كرومر - الا عن طريق « الاصلاح » والاصلاح لا يتحقق الا باتخاذ مسالك الحضارة الاوربية المسيحية وبث قيمها الاخلاقية. ولكن حالت دون ذلك الاصلاح، عقبات تمثلت في عجز كرومر عن فهم الاسلام وفهم المجتمع الذي يحكمه[1]، أي المجتمع المصري المسلم، ومن ثم خلص إلى أن الاسلام والاصلاح نقيضان. ووصف الاسلام - نقلا عن ستانلي لين بول - « بأنه نظام اجتماعي جامد لا تنفصل فيه الشريعة عن العقيدة وأنه يقوم على مبادئ عتيقة وضعت في القرن السابع الميلادي، ومع ذلك يحتكم إليها المصريون في عام ١٨٩٠م، وهي تعاقب المجرمين من اللصوص وقطاع الطرق ببتر الأيدي والصلب والقطع من خلاف »[2]..

وعندما ضاق كرومر ذرعا بالاسلام قال:[3]« لا نستطيع اصلاح الاسلام، أي أن الاسلام الذي يخضع للإصلاح لن يعود إسلاما كما كان، إنه يصبح شيئا آخر »[4].

ومفهوم « الاصلاح » كما عبر عنه كرومر هنا - وهو يتفق مع نظرة الغرب حتى اليوم - يعني تطويع الاسلام، وتعديل العقيدة الاسلامية، بحيث يتم الفصل التام بين العقيدة والشريعة، وبين العبادة والسلوك الشخصي، وبين الدين والدولة، وفي ايجاز يعني « علمنة » الاسلام، من ناحية، وتجديد اللغة العربية (لغة القرآن) باحلال العامية محل الفصحى وابدال الحرف العربي بالحرف اللاتيني الأعجمي، وذلك تيسيرا لتعلمها وحتى تصبح لغة عصرية تستوعب ما جد من علوم العصر الحديث!! وهذا ما يفسر ظهور الدعوة إلى

---

(١) كان كرومر يجهل اللغة العربية جهلا تاما ومن ثم كان يعتمد على ما يكتبه غلاة المستشرقين عن الاسلام من أمثال « لين بول ».

(٢) كرومر، المصدر نفسه، ص١٣٥.

(٣) «Islam cannot be reformed, what is reformed is Islam no longer».

(٤) المصدر نفسه، ص٢٢٩.

العامية وإلى اتخاذ الحرف اللاتيني في كتابة العربية، في عهد كرومر[1].

ومع أن دعاة العامية في مصر كانوا في ذلك الوقت من الموظفين الاوربيين في عهد الاحتلال من أمثال المهندس البريطاني « ولكوكس »، والألماني « فلهم سيبيتا »، و« فولارز » و« سيلدون ولمور »[2]، فان دعوتهم لقيت قبولا لدى بعض الكتاب في مصر والسودان، وان كان أثرها ضئيلا ومحدودا للغاية.

أما دعوة كرومر الاصلاحية ورسالته العمرانية وفلسفته « التغريبية » فقد سمع صداها في السودان أيضا، اذ كتب محمود القباني في صحيفة « السودان » مقالا يمتدح اللورد كرومر، جاء فيه:

« ومن يقين الكل ان الزمن الذي تصبح فيه بلادنا السودانية تتيه على الديار المصرية عمرانا ومدنية ليس ببعيد »[3].

ويقول القباني في موضع آخر: اننا ـ أي أهل السودان ـ « نعد أنفسنا اليوم من رعايا جلالة الملك ادوارد السابع، يحكمنا موظف سامٍ، من خيرة رجاله، مستمدا أنوار الاصلاح والمدنية من ذلك الوزير الخطير والمصلح الكبير، صاحب الفخامة اللورد كرومر »[4].

وقال الكاتب أيضا ان كرومر أعلن « على رؤوس الأشهاد عقب فتح ام

---

(١) أنظر: نفوسة زكريا سعيد، تاريخ الدعوة إلى العامية وآثارها في مصر، دار نشر الثقافة الاسكندرية، ١٣٨٣هـ ـ ١٩٦٤م، ص٣٤.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) عبدالله حمدنا الله عبدالله، المقال في السودان من ظهور الصحافة السودانية إلى ظهور الصحافة اليومية.
رسالة ماجستير غير منشورة، كلية اللغة العربية، جامعة الأزهر، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م، ص١٨.

(٤) المصدر نفسه، عن صحيفة « السودان » العدد الأول، ١٠ محرم ١٣٢١هـ ـ ٨ أبريل ١٩٠٣م.

درمان، ان حكومة السودان (أي الحكومة البريطانية الجديدة في السودان) ستصير اسلامية من جميع الوجوه»[1].

فلا غرو إن وجدنا مقالات هذا الصحفي تطفح بالعداء المرير للثورة المهدية ولمصر ولدولة الخلافة العثمانية، بل ذهب الكاتب إلى انكار صحة الخلافة في الاسلام وانكارها على آل عثمان[2]..

ومن ثم نخلص إلى أن التنديد بالاسلام ونظامه السياسي والاجتماعي والتشريعي، والهجوم على الأزهر وشيوخه، والتشكيك في فكرة الخلافة الاسلامية والدعوة- إلى طمس اللغة العربية الفصحى، انما ظهرت في عهد كرومر (١٨٨٣م - ١٩٠٧م)، وتحت تأثير سياسته المعلنة، وتوجيه معاونيه من الاوربيين، كما يتضح أن تكثيف الحملة الدعائية المناوئة للاسلام وتراثه الحضاري، وظهور الدعوة السافرة إلى الالحاد خلال العقدين الثاني والثالث من القرن العشرين، كانت ثمرة طبيعية لهذا الغزو الثقافي الذي رعاه الاحتلال البريطاني.

وقد أسرف كرومر في الثقة بنفسه وبما أنجز في هذا المضمار اسرافا دفعه إلى مدح المصري «المثقف» بما يشبه الذم، حين قال:

«ان المصري الحديث (أي المتفرنج) يفقد «اسلاميته» من خلال تعليمه الاوربي، ولا يكنُّ أدنى احترام للشيخ الأزهري»[3]. أما المصري الذي حرر فكره، «فانه يسبح، على غير هدى، في بحر لجيّ، حتى ينتهي به المطاف إلى الانسلاخ من دينه، لأنه لا يجد سبيلا إلى التوفيق بين الدين والاصلاح، ثم لا يجد مناصاً من الارتماء في أحضان الحضارة الغربية... ويشهد السماء أنه قد

(١) محمود القباني، «السودان» العدد الثامن، ٣ يوليو ١٩٠٣ م، عن حمدنا الله، مصدر سابق، ص١٢٧.

(٢) حمدنا الله، المصدر نفسه، ص١٣٠- ١٣٢.

(٣) كرومر، مصدر سابق، ٢٣٠.

انسلخ من كل العواطف والمؤثرات المنبثقة عن الدين»[1]، فهل كانت دار العصور التي أسسها اسماعيل مظهر في مصر (١٩٢٧م) لتحرير الفكر مصداقا لمزاعم كرومر؟ هذا ما سنراه في الصفحات التالية..

وقد عبر بايرد دودج الرئيس الأسبق للجامعة الأمريكية في بيروت عن رأي مشابه لرأي كرومر عن أثر العلمانية في الأجيال المسلمة الحديثة، حين قال في عام ١٩٥١م:

«وردّ الفعل هذا لدى الأجيال الناهضة من المسلمين مؤسف للغاية، فان كثيرين منهم ينبذون دينهم وفضائلهم أو ولاءهم لعقائدهم، وهم يعيشون عيشة اباحية ـ يشربون الخمر مع تحريم القرآن اياه، ويلعبون الميسر مع تحريمه أيضا، ويراهنون بالمال الكثير في سباق الخيل ويلهون بالمراقص ودور الدعارة ويتعاطون الأعمال التجارية غير المشروعة ويقبلون على الربح الحرام وبعض الجرائم»[2]..

فلا عجب أن يذهب كرومر في ختام حديثه إلى القول بأن بعث الاسلام بمعنى احياء القرآن والسنّة قد أضحى حلمًا من الأحلام وضربًا من الخيال[3]، ولكن كرومر لم يستبعد أن يعود المسلمون يوما ما إلى اسلام جديد يستند إلى قاعدة أخلاقية تحفظ ترابط المجتمع وتماسكه، بمعزل عن تعاليم محمد (صلى الله عليه وسلم)..

وفي اطار هذا التصور لمستقبل الاسلام، شرع كرومر في تنفيذ خطته الاصلاحية وتبليغ رسالته الحضارية، فكانت باكورة سعيه اصلاح نظم التعليم والتربية من منظور أوربي وتطويق الرأي العام في مصر عن طريق توجيه

---

(١) المصدر نفسه، ص٣٣٣ ـ ٣٣٤.

(٢) المؤتمر السنوي الخامس، معهد الشرق الأوسط، واشنطون، مارس ١٩٥١ عن كتاب «الاسلام في نظر الغرب» تعريب: اسحاق موسى الحسيني وتعليق علي عبد الواحد وافي، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت ١٩٥٣، ص٣٢.

(٣) كرومر، مصدر سابق، ص٣٣٤.

الصحافة والاعلام، لاعداد الجيل الجديد!! ولم يعبأ بالصعاب التي واجهته وهي أن جهود محمد علي واسماعيل في القرن التاسع عشر لم تفلح في اقتلاع جذور التعليم الاسلامي في مصر واقصاء الشريعة الاسلامية، ومن ثم أصبح تعيين مستشارين بريطانيين في وزارة التربية والتعليم (نظارة المعارف) أمرا لا مناص منه لتنفيذ السياسة الجديدة. ومن هنا كانت حملة كرومر ومستشاريه على الأزهر ووزارة الأوقاف والمعاهد الدينية، التي لم تكن لها رسالة ـ في نظره ـ سوى حشد أذهان التلاميذ بالعلوم الدينية، وحفظ القرآن الكريم، وقواعد اللغة العربية المعقدة التي لا يفهمها أكثر الطلاب!![1].

ويروي ماري هاريس أن الجامعة الأزهرية كانت تضم «نحو عشرين ألفا من طلاب العلم، وكثيرا ما تجد بينهم أفريقيا متوحشا، تقدمت به السن وهو يحفظ سوراً من القرآن الكريم، ولا يفقه منها شيئا»[2].

ثم يتحدث كرومر نفسه عن مشاكل التعليم قائلا: «يقف الأزهر على قمة النظام التعليمي، ويلقن التلاميذ مبادئ القراءة والكتابة وتعلم أسماء الله الحسنى وحفظ سور من القرآن الكريم، بغير فهم. إن النظم الاسلامية المتحجرة لا تستطيع هضم الأفكار اللادينية (العلمانية) التي تجد استجابة أفضل عند البوذيين مثلاً»[3]. ولندع الاستاذ محمود محمد شاكر ـ الذي شهد في مصر نتائج السياسة التعليمية البريطانية في عشرينات هذا القرن ـ يحدثنا عن تلك السياسة قائلا:

«كان عالم الغزاة الممثل في الحضارة الاوربية، يريد أن يحدث في عالم المستضعفين تحولا اجتماعيا وثقافيا وسياسيا... والطريق الى هذا التحول عمل سياسي محض لا غاية له إلا إخضاع العالم «المتخلف» اخضاعا تاما لحاجات

---

(١) M. Harris, op. cit, pp. 69-70.

(٢) Op. cit, p. 72.

(٣) **Modern Egypt,** Vol. 2 pp. 533-539.

العالم المتحضر... حتى جاء الاحتلال الانجليزي في سنة ١٨٨٢، وبمجيئه سيطر الانجليز سيطرة مباشرة على كل شيء وعلى التعليم خاصة، إلى أن جاء دنلوب[١] في ١٧ مارس ١٨٩٧ ليضع للأمة نظام التعليم المدمر الذي لا نزال نسير عليه مع الاسف إلى يومنا هذا (١٩٣٦)»[٢].

ويستطرد الاستاذ محمود محمد شاكر: «كان التمهيد لهذا العهد طويلا متعدد الجوانب وكان قوامه إعداد أجيال من المبعوثين يعودون من أوربا ليكونوا قادة هذا التحول الرفيق العميق، ويراد منهم أن يؤسسوا قاعدة ثابتة لانطلاق التحول إلى غاية يراد لنا ان نبلغها على تمادي الأيام... كان الغزاة يقنعون يومئذٍ من هؤلاء المبعوثين بأن يعودوا إلى بلادهم ببضعة افكار يرددونها ترديد الببغاوات تتضمن الاعجاب المزهو ببعض مظاهر الحياة الاوربية مقرونا بنقد بعض مظاهر الحياة في بلادهم، وبأن يكاشفوا أمتهم بأن ما أعجبوا به هو سر قوة الغزاة وغلبتهم، وأن الذي عندنا هو سر ضعفنا وانهيارنا»[٣].

وقد أشار اللورد لويد إلى أن الجامعة الأزهرية شديدة التمسك بالدين وأن اسلوبها التعليمي العتيق يحول دون إصلاح التعليم، ما لم تنبعث من داخل الأزهر نفسه حركة لتطويره. واذا ما تعذر ذلك فلا مناص من إصلاح التعليم اللاديني (العلماني) حتى يتاح له الذيوع والنجاح لمنافسة الازهر[٤].

ويصور اللورد لويد الأزهر بأنه أضحى مركزا من مراكز الدعاية المعادية لبريطانيا[٥] واتجهت سياسة الاحتلال الاصلاحية - إلى جانب ايفاد المبعوثين

---

(١) عين دنلوب مفتشا للمدارس عام ١٨٩٠ ثم مستشارا لوزارة التربية والتعليم

T. Rothstein, **Egypt's Ruin**, A. C. Fifield. London, 1910, p. 322.

(٢) محمد شاكر، المتنبي، السفر الأول، مطبعة المدني، القاهرة ١٩٧٧ ص٢٧- ٢٨.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٨- ٢٩.

(٤) Lord Lloyd, **Egypt Since Cromer**, pp. 158-159.

(٥) المصدر نفسه.

إلى أوربا ورعاية التعليم الغربي، في مواجهة التعليم الاسلامي - نحو ما اسمته « تحرير المرأة » وتعليمها. وقد يتبادر إلى الذهن أن المقصود بتعليم المرأة وتحريرها، تحصينها بالعلم وتبصيرها بما يعينها على التفقه في دينها وانارة عقلها بكل ما هو نافع من العلم والمعرفة. ولكن كرومر كان يعني شيئًا آخر عندما يتحدث عن تعليم المرأة المسلمة وتحريرها، إنه كان يعني تحريرها من عقيدتها الاسلامية!!

وقد ورد ذلك صراحة في قوله:

« إن المسلم الذي يتأسس بالغرب، يصبح « لا أدريا » فهل ثمة ما يمنع المرأة المسلمة ان تكون « لا أدرية » ايضا، اذا ما أتيح لها ان تنال نصيبها من التعليم الغربي »؟

يطرح كرومر هذا السؤال، ويجيب عليه:

« لا أعلم. ولكن، نظرا إلى ان المرأة المسلمة أضعف ايمانا وأوهن اعتقادا في الاسلام من الرجل المسلم، فاننا نتوقع ان تكون استجابتها لتحرير نفسها من الأفكار والمعتقدات التي أحيطت بها منذ طفولتها، اقوى من استجابة الرجل، ومن ثم يتعين على المصلحين الاوربيين العمل على تعليم المرأة »[1].

كان من آثار السياسة التعليمية في عهد الاحتلال البريطاني بعث مجموعة من خريجي الجامعة المصرية، إلى بعض الأقطار الاوربية لنيل درجات علمية في جامعاتها. وكان في مقدمة اولئك المبعوثين منصور فهمي الذي اوفد إلى فرنسا عام ١٩٠٨م لدراسة الفلسفة وقضى هناك نحو خمس سنوات حصل خلالها على إجازة الدكتوراه. ثم تلاه الشيخ علي عبد الرازق - الذي حصل عام ١٩١١ على عالمية الأزهر -، مبعوثا إلى انجلترا في عام ١٩١٢. ويذكر الدكتور شارلز آدمس ان الشيخ عليا نال حظا من الدراسة في الجامعة

---

(١) Cromer, op. cit, pp. 540-542.

المصرية، على بعض الاساتذة المستشرقين وهما نلّلينو وسانتلانا[1]. ويبدو ان الشيخ عليا لم تكن له معرفة باللغة الانكليزية قبل سفره إلى انجلترا لأنه، كما ذكر احد الباحثين - قضى عاما في دراسة اللغة الانجليزية ليلتحق بعدها بجامعة اكسفورد، حيث بدأ في عام ١٩١٣ طالبا مبتدئا في دراسة الاقتصاد والعلوم السياسية ولكنه قطع دراسته وعاد إلى مصر بسبب نشوب الحرب العالمية الاولى عام ١٩١٤م. ثم بعث طه حسين عام ١٩١٤ إلى فرنسا للدراسة في جامعة باريس والكوليج دي فرانس، وعاد إلى مصر في عام ١٩١٩[2] بعد حصوله على شهادة الدكتوراه.

كانت عودة هؤلاء المبعوثين إلى مصر، وخاصة طه حسين وعلي عبد الرزاق، ارهاصا لمعركة طاحنة شهدها العقد الثالث من هذا القرن الميلادي، بعد الغاء الخلافة العثمانية في تركيا. والقت قوى «التغريب» في هذه المعركة بكل ثقلها وعتادها، وانبرت لهم صفوة مؤمنة من علماء مصر وأدبائها تذود عن القرآن ولغته وعن الاسلام وتراثه، على نحو ما يأتي بيانه.

وفي مجال الصحافة والاعلام وتوجيه الرأي العام اعتمدت سلطات الاحتلال البريطاني على مهاجرة الشام الذين قدموا إلى مصر وجلهم من خريجي المعاهد التبشيرية الامريكية في سوريا، كالاستاذ جرجي زيدان والدكتور فارس نمر ويعقوب صروف وشاهين مكاريوس، وافراد من الأرمن واليهود.

«وتعد مجلة المقتطف (لصاحبيها فارس نمر ويعقوب صروف)، اهم المجلات التي اخذت تدعو إلى التحلل من الدين»[3]. «فبرغم ما فيها من

---

(١) شارلز أدمس، الاسلام والتجديد في مصر، لجنة ترجمة دائرة المعارف الاسلامية، القاهرة ١٩٣٥، ص٢٥٣.

(٢) عصمت سيف الدولة، عن العروبة والاسلام، مركز دراسات الوحدة العربية، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٨٦ م ص٢٤٧ - ٢٤٨.

(٣) سامي عزيز، الصحافة المصرية وموقفها من الاحتلال، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٨م، ص٣٠٢.

المنافع، صوب كتبتها غير مرة سهامهم للتعاليم الدينية»[1]، كما قيل عن اصحابها انهم كانوا يقتطفون «كل بدعة ظهرت على وجه الأرض، دون ان يقولوا هذه بدعة، وكذلك التهكم على الأديان، دون ان يذكروا فولتير وروسو وماركس واناتول فرانس، بل بالنغمة التي اعتادوا عليها وهي: هذا يقبله العقل وهذا يرفضه، تضليلا للبسطاء وسليمي النية»[2].

وقد أصدر أحد أصحاب المقطم وهو شاهين مكاريوس[3] مجلة صغيرة اسماها «اللطائف»، كانت حاملة راية الالحاد الذي مهدت له شقيقتها المقتطف. وكانت اللطائف اول مجلة جاهرت بالتعاليم السرية الماسونية في القطر المصري[4].

وتولت جريدة «المقطم» الدفاع عن انجلترا والاشادة بفضلها في احتلال مصر[5]، ومهاجمة الدولة العثمانية، كما كانت «المقطم» تتمتع بحماية كرومر ضد صحف المعارضة، بل كانت، تقاوم فكرة السماح باصدار صحف معارضة للاحتلال في مصر وقد جاء في احد اعدادها:

«ان الجرائد في اوربا من أهم الأدوات للكشف عن الطيب والخبيث، ولكننا هنا في الشرق لا نزال في بداية الطريق، والبصير يرى ان ما يصدق على اوربا لا يصدق على مصر اذ لا احزاب فيها ولا تنافس بين حكومتها ورعيتها، لذا فالنقد والمعارضة لا فائدة منها وانما يؤول إلى القاء النفرة

---

(١) لويس شيخو، الآداب العربية في القرن ١٩، جـ٢ ص٦، عن سامي عزيز المصدر السابق، ص٣٠٢.

(٢) قسطاكي الياس الحلبي، تاريخ تكوين الصحف المصرية، مطبعة التقدم، الاسكندرية ١٩٢٨، ص١٢٥، نقلا عن سامي عزيز، مصدر سابق، ص٣٠٣- ٣٠٨.

(٣) لمزيد من المعرفة بشاهين مكاريوس ونشاطه، راجع سامي عزيز المصدر نفسه، ص٣١٢- ٣١٨ وله كتاب بعنوان «الاسرار الخفية في الجمعية الماسونية» أصدره عام ١٩٠٠م. (الطبعة الأولى).

(٤) المصدر نفسه.

(٥) سامي عزيز، المصدر نفسه، ص٣٠٦.

والوحشة بين الهيئة الحاكمة (اي الاحتلال البريطاني) والهيئة المحكومة، مما يفضي إلى الفتنة والثورة»[1].

ولعلنا نجد فيما اوردته المقطم عن الاضرار التي تنجم عن اطلاق حرية التعبير للصحافة المعارضة، تفسيرا لموقف كرومر من «العروة الوثقى» التي حظر دخولها مصر وايقاف جريدة «الاستاذ» التي كان يصدرها عبدالله النديم، وابعاد صاحبها عن مصر.

ولكن الجو لم يخل تماما لصحف الاحتلال، فقد كانت هناك الصحافة الاسلامية ممثلة في العروة الوثقى (١٨٨٣) لمحمد عبده وجمال الدين الافغاني والمؤيد (١٨٨٩) للشيخ علي يوسف «والاستاذ» (١٨٩٢) «واللواء» (٢ يناير ١٩٠٠م) لمصطفى كامل، بالعربية والانجليزية والفرنسية، و«المنار» (١٨٩٧- ١٩٣٥) للشيخ رشيد رضا، «والعالم الاسلامي» التي انشأها مصطفى كامل عام ١٩٠٥م، «لنشر ما يهم العالم الاسلامي معرفته وترجمة ما تكتبه صحف الغرب ويقوله خطباؤه عن الاسلام والمسلمين، ليعرف كل واحد من أفراد الجامعة الإسلامية ما يقال عن قومه وبني دينه... وبالجملة لتقوم للأمة الاسلامية قائمة»[2].

ولعبت كل من مجلة «الدستور» لمحمد فريد وجدي وصحيفة الاخبار لأمين الرافعي دورا هاما في هذا المجال. وظلت «اللواء» تنطق بلسان الحركة الوطنية الاسلامية، رغم ما اصابها من اذى في عهد ايلدون جورست الذي شهر في وجه الصحافة الوطنية قانون الرقابة على المطبوعات[3]، فاعتقل محرر اللواء الشيخ عبد العزيز جاويش وحكم عليه بالسجن[4]، ثم اتهم مرة اخرى

(١) جريدة المقطم، في ١٨ نوفمبر ١٨٩١، عن سامي عزيز، مصدر سابق ص٣١٦.

(٢) جريدة العالم الاسلامي «العدد الاول، ص ٤/١ محرم ١٣٢٣هـ - أول مارس ١٩٠٥م.

(٣) وضع هذا القانون في عهد وزارة نوبار باشا (١٨٨١) فأحياه جورست في ٢٥ مارس ١٩٠٩ لقمع الصحف المعارضة.

(٤) Theodore Rothstein, **Egypt's Ruin,** op. cit. p. 349.

بنشر اخبار كاذبة عن ثورة عبد القادر ود حبوبة[1] في السودان ولكن صدر حكم قضائي بتربئته. ومع اندلاع الحرب العالمية الاولى واعلان الحماية البريطانية على مصر، وفرض الاحكام العرفية (٢ نوفمبر ١٩١٤)، ساد مصر صمت طويل حتى نهاية الحرب.

وانطلقت ثورة عام ١٩١٩م بقيادة سعد زغلول، لتفتح صفحة جديدة من الصراع على ساحة السياسة والفكر، فكانت - كما وصفها الاستاذ محمود محمد شاكر - رجة عظمى «انتهت بفجيعة الامة تمزيقا مفزعا بفضل الدستور والانتخابات وتعدد الاحزاب، وتكالب كل حزب على الظفر بالحكم تحت علم السيادة البريطانية المتحضرة»[2].

وقد يعجب القارئ كيف يوصف حكم دستوري أسس على حرية الانتخابات وتعدد الأحزاب، بأنه فجيعة؟! لكن الواقع أثبت انه كان حكما انجليزيا في مخبره، مصريا في مظهره. وهذا ما عبر عنه سعد زغلول، في حديثه عن وزارة الشعب الاولى، التي تولى رئاستها في ٢٨ يناير ١٩٢٤ بعد اول انتخابات برلمانية فاز فيها حزبه، بتسعين في المائة من الدوائر الانتخابية، وقد أثرت عنه مقولته الشهيرة «إن عيبنا الأكبر في تلك الوزارة، أننا أخذناها جدا وصدقنا أننا مستقلون»!![3].

وتفسير ذلك، أنه، عقب اغتيال قائد الجيش المصري (السردار) وحاكم عام السودان، السير لي ستاك في القاهرة في ١٩ نوفمبر ١٩٢٤ (أي بعد تشكيل وزارة الشعب بشهور معدودة) تلقى سعد زغلول من الحكومة البريطانية انذارا بالغ القسوة، يحمل في طياته اتهاما لحكومة الشعب التواطؤ مع قتلة السردار. وكانت المطالب التي حواها الانذار بمثابة إهانة لحكومة وطنية

---

(١) نفذ حكم الاعدام في ود حبوبة بمدينة الكاملين في ١٧ مايو ١٩٠٨.

(٢) محمود محمد شاكر، المتنبي، جـ١، مصدر سابق، ٣٦- ٣٧.

(٣) عباس محمود العقاد، سعد زغلول، القاهرة، ١٩٣٦، ص٤٣٩.

جاءت إلى الحكم بإرادة الامة.

ولم يتردد سعد في رفض الانذار وقدم استقالة حكومته. وقد صرح اللورد اللبني المندوب البريطاني السامي في ذلك الوقت انه قرر القاء درس على مصر[١].

وكلف أحمد زيور بتشكيل وزارة ممن كانت سلطات الاحتلال تسميهم بالمعتدلين وهم الموالون لسياسة الاحتلال (حزب الاتحاد وحزب الاحرار والمستقلون) ممن لا يتمتعون بتأييد الامة. ومنذ ذلك التاريخ وحتى حادث ٤ فبراير عام ١٩٤٢، اضحت مصر مسرحا لصراع سياسي عنيف بين أهل مصر يقودهم سعد زغلول[٢] وحزب الوفد، وبين الاحتلال البريطاني ممثلا في المندوب السامي البريطاني وأعوانه. ومنذ استقالة وزارة الشعب الاولى برئاسة سعد زغلول عدل الدستور اربع مرات، لاقصاء الوفد عن الحكم. ومع ذلك ظل الوفد يفوز بأغلبية الدوائر الانتخابية كلما اجريت انتخابات حرة. حدث ذلك في انتخابات ١٢ مارس ١٩٢٥، وانتخابات مايو ١٩٢٥ وفي انتخابات تالية عديدة. وقد لخص احد المؤرخين هذا الموقف قائلا:

« منذ أن بدأت التجربة الدستورية الاولى في مصر عام ١٩٢٣ وعلى مدى ثماني سنوات حل البرلمان اربع مرات، واجريت الانتخابات النيابية سبع مرات، خلال الفترة (١٩٢٣ - ١٩٣٨، ولم يكمل اي من تلك البرلمانات مدته القانونية (٤ سنوات)[٣].

ويهمنا من هذه اللمحة التاريخية، ان نوضح العلاقة بين ما جرى من صراع في قلب العالم الاسلامي على ساحة السياسة وما دار من معارك على

---

(١) انظر النص الكامل للانذار في: Lord Lloyd, **Egypt Since Cromer,** op. cit, vol. 2 pp. 98-101.

(٢) توفي عام ١٩٢٧ م.

(٣) Vatikiotis op. cit. p. 291.

ساحة الفكر خلال الفترة (١٩٢٤- ١٩٣٦)، وهي فترة حافلة بالأحداث الجسيمة التي بدأت بالقضاء على الخلافة العثمانية في تركيا، واجهاض مشروع الخلافة العربية[١] وتوطيد دعائم الاحتلال البريطاني في مصر والاحتلال الفرنسي في الشام والاحتلال الصهيوني في فلسطين.

ففي غمرة ذلك الصراع، استعر في مصر اوار معركة فكرية ضارية بين دعاة الفكر التغريبي اللاديني ودعاة الفكر الاسلامي. وكان طه حسين وعلي عبد الرزاق ابرز من ارتبطت اسماؤهم بتلك المعركة، نظرا إلى ان القضية التي اثارها كل منهما - باسم التجديد - خرجت من نطاق الجدل والحوار الادبي والسياسي، الى المساس بعقيدة الامة ومقدساتها وتراثها الفكري والحضاري. وذلك في الوقت الذي كان يعبث فيه اللورد اللنبي ولورد لويد[٢] بمصير الامة المصرية[٣]. وفي الوقت ذاته كان كمال اتاتورك يواصل حملته المدمرة على الاسلام في تركيا، ومن ثم كان هناك ارتباط بين ما يدور في تركيا من احداث وما يجري في مصر خلال تلك الفترة العصيبة. مثال ذلك التشهير بفكرة الخلافة الاسلامية، وبعث الدعوة القديمة لابدال الحرف العربي بالحرف اللاتيني، والدعوة إلى لبس القبعة بدلا من الطربوش واحياء العصبية الفرعونية في مصر مقابل العصبية القومية في تركيا.

كان مدخل طه حسين إلى المعركة محاضرات القاها على طلبته في كلية الآداب بالجامعة المصرية ونشرها في كتاب عام ١٩٢٦ بعنوان: «في الشعر الجاهلي»[٤].

---

(١) راجع نكبة الامة العربية بسقوط الخلافة العثمانية (فصل الخديعة الكبرى) للمؤلف، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٨٥.

(٢) اللورد اللنبي هو المندوب السامي على مصر منذ اعلان استقلالها الصوري في ١٥ مارس ١٩٢٢ ولويد هو خليفة اللنبي الذي حكم مصر منذ اكتوبر ١٩٢٥.

(٣) انظر صورا من هذا العبث في: Lord Lloyd op. cit pp. 147-192.

(٤) غُيِّر عنوان الكتاب، إثر الضجة التي أثارها، وصدر في عام ١٩٢٧ بعنوان «في الأدب الجاهلي» بعد حذف أجزاء من مادته الأصلية وإضافة أجزاء أخرى.

فهل كانت تلك المحاضرات ارهاصا لانتصار التوجه اللاديني في مصر الذي توقعه اللورد كرومر منذ سنين؟

هل كانت المعركة التي أثارها طه حسين بين «القديم والجديد» مجرد مناظرة حول الشعر والدراسات الأدبية؟ أم كانت ايذانا بمواجهة بين حضارة غربية غازية تعززها قوة حربية وسلطة سياسية قاهرة، وبين حضارة اسلامية عريقة، تمارس حقها المشروع في الدفاع عن نفسها، توكيدا لمثلها وقيمها وأصالتها؟

لقد أجاب مصطفى صادق الرافعي على هذا السؤال في معرض رده على كتاب «في الشعر الجاهلي» انها معركة «تحت راية القرآن» وانه قصد بذلك الرد «اسقاط البدعة الجديدة التي يريد دعاتها تجديد الدين واللغة والشمس والقمر»[1].

فلننظر كيف بدأت المعركة وإلى أين انتهت.

---

(١) مصطفى صادق الرافعي: تحت راية القرآن، المعركة بين القديم والجديد، دار الكتاب العربي، تحقيق محمد سعيد العريان، بيروت، ١٩٧٤.

تحت راية القرآن

لم يكن عام ١٩٢٥ بداية المعركة، وما كان كتاب «الاسلام واصول الحكم» الذي أصدره على عبد الرازق في ذلك العام ولا كتاب «في الشعر الجاهلي» الذي صدر عام ١٩٢٦ سوى نقطة تحول في اتجاه المعركة نحو مرحلتها الخاسمة.

فقد شهدنا بوادر الصراع في عصر اللورد كرومر (١٨٨٣ - ١٩٠٧) ورأينا كيف سخرت الصحف الموالية للاحتلال البريطاني، «المقطم» و«المقتطف» و«اللطائف»، لقيادة الغزو اللاديني، ولكنها لم تفلح في اختراق خط الدفاع الامامي للفكر الاسلامي الذي كانت تمثله «العروة الوثقى» و«الاستاذ» و«المنار» و«اللواء» و«العالم الاسلامي».

لقد وقف الافغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا وعبدالله النديم ومصطفى كامل في وجه تيار «التغريب» الذي قاده جرجي زيدان (١٨٦١- ١٩١٤) وشبلي الشميل (١٨٦٠- ١٩١٧) وفرح انطون (١٨٧٤- ١٩٢٢) وآخرون من دونهم. وكانت عدة هؤلاء، معرفة ببعض اللغات الاوربية، الفرنسية والالمانية والانجليزية، وبقية مما تركه فلاسفة «عصر التنوير» في أوربا، من أمثال روسو وفولتير ومونتسكيو، وبعض علماء القرن التاسع عشر: اوجست كونت واميل دوركايم (١٨٥٨- ١٩١٧) وكارل ماركس (١٨١٨- ١٨٨٣) وشارلز دارون (١٨٠٩- ١٨٨٢م) وغيرهم.

كان فرح انطون[1] وشبلي الشميل[2] من ابكار الدعاة الى المجتمع اللاديني. كانا يتناولان قضايا المجتمع الاسلامي من خلال المفاهيم الغربية عن الخرافة والطقوس الدينية[3]، ونظرة الغرب الى الصراع بين العلم والدين وبين السلطة الروحية والسلطة الزمنية!!

واتخذ فرح انطون من بحث اعده عن «ابن رشد وفلسفته» ذريعة لبث أفكاره التغريبية والدعوة إلى فصل الدين عن الدولة في المجتمع الاسلامي! وكانت افكاره صدى لافكار المستشرق الفرنسي ارنست رينان[4].

وتناول الشيخ محمد عبده مزاعم فرح انطون بالتفنيد، في كتابه «الاسلام والنصرانية»[5] كما شارك الشيخ محمد رشيد رضا في الرد على تلك الشبهات، وبلغ الخلاف بين محمد عبده وفرح انطون، آخر الأمر حد القطيعة[6].

وفي العقدين الأول والثاني من القرن الميلادي العشرين انتقلت عدوى التوجه اللاديني إلى ابناء المسلمين في مصر، وخاصة بعد انشاء الجامعة المصرية الأهلية (١٩٠٧ ـ ١٩٠٨). ومن هؤلاء احمد لطفي السيد الذي تـولى تحريـر

---

(١) فرح انطون الياس، ولد وتعلم في طرابلس الشام، اصدر مجلة «الجامعة» في الاسكندرية وشارك في تحرير بعـض الصحـف. مـن آثـاره «الجامعـة» في ستـة مجلـدات و«ابـن رشـد وفلسفته» و«تاريخ المسيح» الزركلي جـ٥، ص١٤١.

(٢) شبلي شميل، طبيب من نصارى الشام ولد في كفرشيما بلبنان وتعلم في الجامعة الامريكية ببيروت وقضى سنة في فرنسا وأقام في الاسكندرية. كان من ابرز كتاب المقتطف وهو ممن تأثروا بداروين وهكسلي وهربـرت سبنسر. الف «فلسفـة النشـوء والارتقـاء» و«شرح بخنر على مذهب دارون» واصدر مجلة «الشفاء» انظر: الزركلي ١٥٥/٣ وأيضا.

Vatikiotis, op cit, p. 227.

(٣) Vatikiotis, op. cit, p. 184.

(٤) Albert Hourani. **Arabic thought in the Liberal Age** (1798-1935) Oxford University Press, 1962, p. 254.

(٥) Hourani, op. cit.

(٦) Hourani, op. cit.

« الجريدة »[1] خلال الفترة (١٩٠٧- ١٩١٥) والذي عرف بنزعته الاقليمية وسخريته من الرابطة الاسلامية او الشرقية ودعوته إلى الفرعونية، ومع ذلك وعلى الرغم من أنه خضع لتأثير دوركايم وأوجست كونت وسبنسر[2]، فانه لم يجنح إلى الجهر بما يمس العقيدة الاسلامية او سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم، كما فعل غيره من بعض خريجي الجامعات الفرنسية الذين أعدوا رسائلهم الجامعية لنيل الدكتوراه، تحت اشراف بعض المستشرقين، وكان الدكتور منصور فهمي (١٨٨١- ١٩٥٩) أول من سلك هذا الطريق الوعر.

لقد سافر منصور فهمي إلى فرنسا سنة ١٩٨٠ في بعثة على نفقة الجامعة المصرية، فوضع رسالة للحصول على درجة دكتوراه الدولة موضوعها:

« حالة المرأة في التقاليد الاسلامية وتطوراتها »[3]. وقد جاء في صفحة ١٥، ما ترجمته: « محمد (ﷺ) يشرع لجميع الناس ويستثني نفسه[4].

ووصف أحد الباحثين، منهج منصور فهمي في رسالته بأنه « منهج متحرر من الالتزام بحقيقة الوحي »[5].

---

(١) هي لسان حزب الأمة المصري، وكانت تعتبر ترياقا مضادا للحركة الوطنية الاسلامية بقيادة مصطفى كامل، وكان الحزب يمثل كبار الأثرياء وملاكي الأراضي والموظفين والوزراء، راجع Vatikiotis, pp. 215- 216.

(٢) Hourani, op cit, pp. 171-177.

(٣) La condition de la femme dans la tradition et l'évolution de l'Islam, Paris, 1913. تحت إشراف (Levey-Bruhl).

(٤) محمد سيد كيلاني: تحقيق «الملل والنحل للشهرستاني» دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ١٩٧٥، الجزء الثاني، الباب الأول، فيما فات الشهرستاني ذكره...، الفصل الثالث، ص ٨٠- ٨١.

(٥) محمد جابر الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، ١٩٣٠- ١٩٧٠، عالم المعرفة، رقم (٣٥) المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، نوفمبر ١٩٨٠، ص٢١.

وقد نشرت رسالة منصور فهمي في باريس عام ١٩١٣، كما نشرت مقتطفات منها بالعربية في مصر، وقام بالرد عليها محمد لطفي جمعة في صحيفة «المؤيد» بتاريخ ٢٨ يناير ١٩١٤، وفي عام ١٩١٥ رجع منصور فهمي إلى الاسلام وشارك في الاحتفال بعيد الهجرة سنة ١٣٦١هـ[١].

وتكشف قصة منصور فهمي عن محنة المبعوثين من الطلاب المسلمين الذين افترستهم موجة «اللادينية» في أوربا، تحت تأثير أساتذتهم من المستشرقين فعادوا إلى وطنهم الاسلامي، مبشرين بما كانوا يحسبونه علما وحضارة وفكرا متحررا، فإذا هم يرددون ما سمعوه من شيوخهم، في أوربا، وابرزهم اليهود المستشرقون وغير المستشرقين، أمثال دوركايم و«ليڤي - بريل» وكازانوفا!!

وبعث طه حسين إلى فرنسا، بعد منصور فهمي، للدراسة في موبلييه وجامعة باريس. وقد تزود قبل سفره، بحصيلة من المعرفة في الجامعة المصرية (١٩٠٨ - ١٩١٤)، استمع فيها إلى ليتمان ونللينو وسانتلانا وهم من كبار المستشرقين، وقضى في فرنسا زهاء خمس سنوات استمع خلالها إلى دوركايم ونهل من أفكار أوجيست كونت وقرأ لأناتول فرانس[٢] وأعد رسالته لنيل الدكتوراه عن «ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية» تحت إشراف دوركايم.

وفي السبت الأول من نوفمبر عام ١٩١٩، عقب عودته إلى مصر، وقف يلقي محاضرته على طلابه في كلية الآداب بالجامعة المصرية «فأعلن أنه عزم على إحياء التراث اليوناني لأنه يؤمن إيمانا جازما أن مرجع الفكر في الشرق والغرب إلى القدماء من مفكري اليونان»[٣].

وغني عن البيان أن الفترة التي قضاها في فرنسا بين مونبلييه وباريس لها

---

(١) كيلاني، المصدر نفسه.

(٢) Hourani, op. cit, pp. 326- 328.

(٣) محمد محمد رضوان، صفحات مجهولة من حياة زكي مبارك، كتاب الهلال العدد ٢٦٨، اكتوبر ١٩٧٤، ص٣١-٣٢.

اثر عميق في افتتانه بالتراث الاغريقي الروماني والفلسفة الهيلينية، على نحو أقنعه بأن هذا التراث هو مصدر الفكر البشري كله»[1]. ومن امثلة ذلك ما كتبه - وهو في باريس - في ٧ مايو عام ١٩٢٣ عن أثر الفقه الروماني في الفقه الاسلامي، حيث قال «ولكنا لا نشك في أن الفقه الاسلامي قد تأثر بالفقه الروماني قليلا او كثيرًا، سواء أعلم بذلك الفقهاء أم لم يعلموا، ذلك لأن البلاد الاسلامية قد خضعت لحكم الرومان وقوانينهم دهرا»[2] ثم يستطرد قائلا: «فليس غريبا بل ليس من شك في أن كثيرا من أحكام الفقه الروماني قد اصطبغت بالصبغة الاسلامية دون أن يشعر الفقهاء بذلك. فنحن نحسب هذه الأحكام إسلامية خالصة حين هي إسلامية رومانية. لا يغضب العلماء فأنا اذكر الفروع لا الاصول[3].

كذلك لم يستطع طه حسين ان يفهم العلاقة بين العلم والدين الا على أنها علاقة عداء وخصومة: «والحق أن هذه الخصومة بين العلم والدين - كما قلت في غير هذا الموضع - قديمة يرجع عهدها إلى أول الحياة العقلية الفلسفية، والحق أيضا ان هذه الخصومة بين العلم والدين ستظل قوية متصلة ما قام العلم وما قام الدين، لأن الخلاف بينهما كما سترى جوهري لا سبيل إلى إزالته ولا إلى تخفيفه الا اذا استطاع كل واحد منهما أن ينسى صاحبه نسيانا تاما ويعرض عنه اعراضا مطلقًا[4].

ويعنينا من هذه المقتطفات دلالتها على النظرة الغربية والنزعة الاستشراقية التي عاد بها طه حسين من فرنسا، وعزمه على معالجة تاريخ الاسلام والفكر

(١) أنور الجندي، طه حسين، حياته وفكره في ميزان الاسلام، دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع، تونس، ١٩٨٣م، ص١٣٣.

(٢) طه حسين، من بعيد، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٢، ص١١٧.

(٣) المصدر نفسه ص١١٨.

(٤) المصدر نفسه، ص٢٠٦- ٢٠٧.

الاسلامي من خلال تلك النظرة، وهوما سنطرقه بشيء من التفصيل في موضع آخر.

ولعلنا نجد في هذه الحقيقة تفسيرا كافيا للأفكار التي طرحها طه حسين فيا كتب من مقالات وما أصدر من مؤلفات بين عامي ١٩٢٣ و١٩٣٨، ومن أهمها كتابه «في الشعر الجاهلي» ومستقبل الثقافة في مصر (١٩٣٨).

ولكي ندرك ابعاد المعركة التي فجّرها كتاب «في الشعر الجاهلي» (١٩٢٦) يجدر بنا ان نقف على العوامل التي تضافرت على اذكاء جذوتها والمناخ السياسي والفكري والنفسي الذي مهد للمعركة وحدد وجهتها وسعر اوارها.

لقد انتصرت بريطانيا وحلفاؤها - كما سلف القول - في الحرب العالمية الأولى، وهزمت تركيا الاسلامية وانفردت بريطانيا والصهيونية العالمية وفرنسا بحكم مصر وفلسطين والهلال الخصيب. وبعد أن كانت الاستانة ملاذا تتجه نحوه مصر وأمة الاسلام لصد العدوان الأوربي عن أراضيها، أضحت تركيا اللادينية في عهد كمال أتاتورك (١٩٢٤- ١٩٣٨)، قدوة تحتذى في نظر «المتفرنجين» من أبناء مصر وخاصة أولئك «اللاأدريين» الذين تحدث عنهم كرومر، وغررت بهم اللادينية الأوربية.

ومن ثم انفتح الباب على مصراعيه للهجوم على الاسلام، عقيدة وشريعة وثقافة وفكرا ومنهجا للحياة، ثم اسفرت الدعوة إلى نبذ الدين كله وإلى الالحاد. وأسست في مصر دور للطباعة والنشر للسخرية من الدين ونبذ القيم الاجتماعية المنبثقة عن العقيدة الدينية، والدعوة إلى تقليد الغرب في السلوك والأخلاق وعجمة اللسان وغطاء الرأس!![1].

---

(١) وصف الرافعي بدعة لبس القبعة بقوله «فلم يشك أحد في أنها ليست قبعة على أكثر مما هي طريقة لتربية الرأس المسلم تربية جديدة، ليست فيها ركعة ولا سجدة». انظر: =

أصبح تبرج المرأة ولبس القبعة من مقتضيات التقدم والعصرية!!

ووصفت اللغة العربية الفصحى بأنها عقبة في طريق النمو الاقتصادي لأنها لغة اقطاعية!! وصار الحرف العربي معلما من معالم التخلف ما لم يستبدل بالحرف اللاتيني! وظل الأزهر ودار العلوم موضع سخرية من قبل أدعياء التقدم!!. وعادت حملة اللورد كرومر على الاسلام والمرأة المسلمة أكثر ضراوة على ألسنة ناطقة باللغة العربية!! وقبل هذا كله كان الغاء الخلافة الاسلامية في مارس عام ١٩٢٤ الخطوة الكبرى نحو التحول الحضاري المرتقب. لقد أصبح العالم الاسلامي - كما قال احد الكتاب - للمرة الاولى منذ وفاة النبي صلى الله عليه وسلم بلا خلافة. واجتاحت امة الاسلام موجة عارمة من الغضب، وأخذ الناس في مصر اضطراب وحيرة[١] فكتب احد حملة الأقلام:

« ما استطاع أعداء الاسلام أشد ما كانوا به ائتمارا وأعدى ما كانوا عليه عدوانا، وأصدق ما كانوا رغبة في الكيد له والنكاية فيه، أن يبلغوا منه ما بلغه هؤلاء الكماليون (أتاتورك وعصبته) على مرأى ومسمع من المسلمين جميعا... فإقدام الكماليين على الغاء الخلافة أكبر جريمة في عهد هذه الدولة على الدولة وأشنع جريمة في تاريخ الاسلام على الاسلام »[٢].

وقال الرافعي عن أتاتورك، وكان يسميه الطاغية:

« لقد أودى (الطاغية) باناس يقوم ايمانهم على أن الموت في سبيل الحق

= مصطفى الشكعة، صادق الرافعي، كاتبا عربيا ومفكرا اسلاميا، جامعة بيروت العربية، ١٩٧٠، ص٢٣٤.

(١) أنظر ردود الفعل لدى الأزهر والأدباء والكتاب والشعراء في: محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية، مصدر سابق، جـ٢، ص٢١- ٤١.

(٢) مقال «يا غربة الاسلام في موطنه»، الأهرام ١٤ مارس ١٩٢٤ عن محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، مكتبة الآداب ومطبعتها، القاهرة ١٩٥٦ ج٢، ص٣٣- ٣٤.

هو الذي يخلدهم في الحق وان انتزاعهم بالسيف من الحياة هو الذي يضعهم في حقيقتها، وأن هذه الروح الاسلامية لا يطمسها الطغيان الا ليجلوها. انه (أي أتاتورك) والله ما قتل ولا شنق ولا عذب ولكن الاسلام احتاج في عصره هذا إلى قوم يموتون في سبيله... لقد أحياهم في التاريخ، أما هم فقتلوه في التاريخ، وجاءهم بالرحمة من جميع المسلمين، أما هم فجاءوه باللعنة من المسلمين جميعًا »[١].

وكان المسلمون في الهند يقظين لما قد يصيب الخلافة الاسلامية من أذى بعد انتصار بريطانيا وحلفائها في الحرب العالمية الاولى، فأنشأوا في بومباي جمعية سموها « جمعية الخلافة المركزية »، تهدف إلى تحرير تركيا والوطن العربي من قبضة الاحتلال الأوربي الجديد الذي أطلق على نفسه اسم « الحماية » تارة، و« الوصاية » و« الانتداب » تارة أخرى، وفي ١٩ يناير عام ١٩٢٠، وجهت « جمعية الخلافة » الى الحاكم البريطاني في الهند، رسالة، جاء فيها:

« إن الخلافة، باعتبارها نظاما اسلاميا يجمع بين القيادة الروحية والسلطة السياسية، هي جزء من عقيدتنا (أي نحن المسلمين)، ذلك ان الاسلام لا يفرق بين ما يعرف عند الآخرين بسلطة زمنية وسلطة روحية، ولن يسمح المسلمون في الهند[٢] بتمزيق أوصال الخلافة الاسلامية »[٣]. وعندما تلقى مسلمو الهند نبأ الغاء الخلافة على يد أتاتورك، لم يصدقوا ما سمعوا لأول وهلة، وأبرقوا إلى أتاتورك وإلى السلطان (المعتقل) يستوضحون جلية الأمر. فلما استوثقوا من صحة النبأ، أبلغت « جمعية الخلافة » و« جماعة علماء الهند »، كمال

---

(١) مصطفى صادق الرافعي، وحي القلم، دار الكتاب العربي، بيروت الطبعة الثامنة بغير تاريخ، مقال « تاريخ يتكلم »، ص٢٣٣- ٢٣٤.

(٢) قدر عدد المسلمين في الهند عام ١٩١٧ بستين مليونا: انظر Ronald Storrs, **The Memoirs,** p.92.

(٣) Murray T. Titus, **Moslem India and Western Islam, the Moslem world of Today,** ed. John R. Mott, Hodder and Stoughton, London, 1925, pp. 95-96.

أتاتورك: «كان قراركم بالغاء الخلافة مبعث ألم عميق بين اخوانكم المسلمين في الهند، الذين لا يرون الخلافة ملكا لشخص بعينه، او وقفا على أسرة بذاتها، ومع أنهم لا يودون التدخل في المسائل الداخلية لاخوانهم الأتراك، فانهم يؤكدون أن أمر الغاء الخلافة أو الابقاء عليها، قضية تستأثر باهتمامهم العميق، نظرا إلى أن الخلافة هي النظام السياسي الثابت الذي يصون مبدأ الأخوة الاسلامية، وهذا المبدأ جزء من المثل الاسلامية العليا التي تعبر عنها الخلافة أصدق تعبير»[1]. وأكدت رسالة مسلمي الهند إلى أتاتورك:

«إن الإقدام على إلغاء الخلافة ـ ذلك المنصب الإسلامي الدستوري الهام ـ في الوقت الذي يتوثب فيه العالم الاسلامي نحو يقظة لاحت بشائرها الواضحة، لهو تحطيم لكل آمالنا»[2].

لم يشهد عام ١٩٢٤ إلغاء الخلافة الاسلامية فحسب، وإنما شهد كذلك نشاطا منقطع النظير لدوائر التنصير الغربية وتكثيف نشاطها التبشيري بين المسلمين. وكان أهم مؤتمراتها التي عقدت لهذا الغرض، «مؤتمر القدس» (٣-٧ أبريل ١٩٢٤) وقد شارك فيه ممثلو الجمعيات التنصيرية العاملة في الوطن الاسلامي، والكنائس المحلية وبعض المسلمين الذين (قيل انهم) تنصروا»[3].

في هذا المناخ الملتهب، أصدر الشيخ علي عبد الرازق كتابه «الاسلام وأصول الحكم»[4] في شهر ابريل عام ١٩٢٥، منددا بالخلافة الاسلامية شكلا ومضمونا، ومنكرا صلتها بالعقيدة الاسلامية على الاطلاق!!

فقال عن دولة الخلافة الاسلامية التي بويع عليها الصديق ابو بكر رضي

---

(١) Titus, op. cit, p. 97, Quoting.

(٢) op., cit, pp. 99-100.

(٣) John Mott, **The outlook on the Moslem World, The Moslem World of Today**, op-cit, p.362.

(٤) انظر تقويم هذا الكتاب في فصل آت.

الله عنه، إنها دولة قامت بالسيف، ووصف اجتماع المسلمين في السقيفة لبيعة أبي بكر الصديق بأنها كانت مؤامرة قام بها المسلمون[1]. (لم يذكر المؤلف ضد من كانت المؤامرة!؟).

ثم جاء طه حسين وأشعل الفتيل.. بإثارة الشك في آيات القرآن الكريم وفي وجود إبراهيم وإسماعيل عليهما الصلاة والسلام، حين قال: «للتوراة أن تحدثنا عن ابراهيم واسماعيل وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضا ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي»[2].

لقد جاوز الحديث طور الحوار بين القديم والجديد في الأدب والشعر، إلى التشكيك في القرآن الكريم، في بلد ينص دستوره على أن الاسلام دين الدولة. ومن ثم خرجت قضية «الشعر الجاهلي» من رحاب الجامعة إلى ساحة البرلمان، ليقول فيها نواب الأمة كلمتهم. وقد قالوها.

ولاذ طه حسين بالصمت أمام العاصفة، حتى «عرف أن عليه وقتئذٍ ان يقول شيئًا، فكتب كتابا إلى مدير الجامعة يشهده انه مسلم يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر...»[3].

ولكن المعركة ظلت قائمة، لأن الاسلاميين لم يقولوا كلمتهم بعد، ولأن التيار اللاديني عقد العزم على السير في طريق التحدي إلى نهاية المطاف. ولئن ولى كرومر وفرح أنطون وشبلي الشميل، فقد جاء من بعدهم قوم اتخذوا من شعار «تحرير الفكر» ستارا لبث الفكر الإلحادي الصريح، وعلت الأصوات مرة اخرى تتحدث عن الداروينية والنشوء والارتقاء وتحرير المرأة ومحاربة

---

(١) على عبد الرازق، الاسلام واصول الحكم، مطبعة مصر، ١٣٤٢ هـ - ١٩٢٥ م، ص ٩٢ - ٩٣.

(٢) «في الشعر الجاهلي» ص٢٦، عن خطبة النائب الشيخ الغاياتي في مجلس النواب المصري، جلسة يوم الاثنين ١٣ سبتمبر سنة ١٩٢٦، عن الرافعي، تحت راية القرآن، ص٣٩٢.

(٣) محمد سعيد العريان، حياة الرافعي، مطبعة الرسالة، القاهرة، ١٩٣٩، ص١٢٨.

التقليد والخرافة وتجديد اللغة العربية!! وكانت تركيا الكمالية وحربها على الاسلام مصدر الهام هؤلاء المجددين ومثلهم الأعلى. واتخذ عام الغاء الخلافة (١٩٢٤) فاتحة عهد جديد لتكثيف الدعوة الإلحادية والتشكيك في كل ما يخرج عن دائرة الحواس باسم حرية الفكر والتحرر من عبودية التقليد[١].

وشهدت الفترة بين عامي ١٩٢٤ و١٩٣٠ ذروة الهجوم على الاديان والتقاليد عامة وعلى الاسلام واللغة العربية بوجه خاص، وكانت نظرية دارون أو ما عرفت وقتئذٍ بفكرة «النشوء والارتقاء» محور الحديث. إذ ظهر كتاب حسن حسين عام ١٩٢٤ عن فلسفة النشوء والارتقاء[٢]، وفي عام ١٩٢٧ أسس اسماعيل مظهر (١٨٩١- ١٩٦٢)، في القاهرة «دار العصور للطبع والنشر» وصدر عنها كتاب «أصل الأنواع» لشارلز دارون مترجما إلى اللغة العربية بقلم اسماعيل مظهر، وفي صفحته الثالثة شعار دار العصور:

«كن حر الرأي، بعيدا عن كل المؤثرات التقليدية، حتى لا تجد صعوبة في رفض رأي من الآراء أو مذهب من المذاهب اطمأننت إليه وسكن إليه عقلك، اذا انكشف لك من الحقائق ما يناقضه»[٣].

وكتب المترجم مقدمة للكتاب يوضح فيها العلاقة بين نظرية دارون[٤] والفلسفة الالحادية، جاء فيها: «هذا الكتاب»، «أصل الأنواع» هو خير ما أخرج للناس في أواسط القرن الماضي. ثم يحكي اسماعيل مظهر تجربته في ظلمات الإلحاد قائلا: «وكان لانتقالي من عالم الخيال الذي عشت قانعا به، إلى عالم المادة الجامدة، عالم الفلسفة الالحادية التي اتخذت مذهب النشوء

---

(١) محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية، مصدر سابق، ص٢٧٢.

(٢) Vatikiotis, op. cit, p.302.

(٣) أصل الأنواع، شارلز روبرت دارون، نقله إلى العربية اسماعيل مظهر، المجلد الأول دار العصور للطبع والنشر، مصر ١٩٢٨، ص٣.

(٤) تذكر المصادر التي تحدثت عن حياة دارون انه كان «Agnostic» (لا ادرياً).

والارتقاء في أواخر القرن الفارط، ذريعة لاثباتها، أثر في نفسي استقوي به على التقاليد، غير أن ذلك الأثر القى بي في حالة أشبه باليأس من الحياة »[1].

وقد سطر سلامة موسى (١٨٨٧- ١٩٥٩) في منتصف العقد الثاني من القرن العشرين مقالات، نشرها في كتابه « اليوم والغد »، ١٩٢٧، وصف فيها الرابطة الشرقية بأنها « سخافة » والرابطة الدينية بأنها « وقاحة » والثقافة العربية بأنها « ثقافة القرون المظلمة »[2]. ثم قال « نحن في حاجة إلى ثقافة حرة أبعد ما تكون عن الأديان »[3]، واصدر كتابا عن الانسان ونظرية التطور.

ومع وضوح العلاقة بين الحرب المعلنة ضد الاسلام في تركيا الكمالية (١٩٢٤- ١٩٣٨) وما كان يجري في مصر في الفترة ذاتها من نشاط فكري مماثل، فان التركيز على بث الدعوة الالحادية تحت مظلة « الداروينية » و« حرية الفكر » يثير سؤالا عن دور الماركسية وأثرها في دعم التوجه الالحادي في مصر وتركيا عقب نجاح الثورة البلشفية في روسيا عام ١٩١٧ واعتناق روسيا السوفيتية بعد نهاية الحرب العالمية الأولى، الفلسفة الماركسية اللينينية الستالينية، وهي فلسفة دعامتها الالحاد الذي يقوم على الاعتقاد بأزلية المادة، واسبقية المادة على الفكرة[4].

يقول القس زويمر: « إن الشباب المسلم - في تركيا وايران وافغانستان والشمال الافريقي وفي المنطقة العربية وعلى رأسها القاهرة، منارة الفكر الاسلامي - تعرض لتأثير النشاط البلشفي، عقب الحرب العالمية الاولى (١٩١٩- ١٩٢٥)، وذكر على سبيل المثال ظهور مجلة اصدرها احد

---

(١) اسماعيل مظهر، مقدمة « أصل الأنواع » المصدر نفسه، ص٨-٩.

(٢) محمد محمد حسين، مصدر سابق ج٢، ص٢٠٧- ٢١٣.

(٣) المصدر نفسه، ص٢١٠.

(٤) أي أنها تقوم على فكرة المادية الجدلية التي لخصها الفيلسوف كروتشه بقوله: « ان ماركس استبدل اله هيجل المسمى « الفكرة »، باله من عنده سماه « المادة ».
انظر: B. Croce, **My Philosophy**, p. 64.

الماركسيين في انقره تحت اسم «الحياة الجديدة» Yeni-Hayat وصحيفة أخرى في «باكو» سميت «الدنيا الجديدة» Yeni-Dunya وهي صحيفة شيوعية[١].

والواقع أن روسيا البلشفية (الكومنترن) كانت تُعَوّل على تركيا العلمانية باعتبارها افضل الاقطار في الشرق الاوسط لنشر الشيوعية، فاتخذتها قاعدة لبث نشاطها الشيوعي في ارجاء المنطقة العربية وافريقيا[٢]. وقام حزب شيوعي تركي سري، في أنقره في يونيو ١٩٢٠، كما ظهر حزب رسمي بقيادة توفيق رشدي وكان هذا الحزب يدّعي ان الاسلام زاخر بكل ما تدعو إليه الاشتراكية!! وبين عامي ١٩٢٢- ١٩٢٥ سيطر الشيوعيون على نقابات العمال في مصنع الذخيرة بأنقره، وعقد الحزب مؤتمره الثاني عام ١٩٢٥ قبل ان تعلن حكومة اتاتورك حظر نشاطه.

وظهرت في مصر خلايا شيوعية في القاهرة والاسكندرية وبور سعيد وانشئ أول حزب اشتراكي بقيادة جوزيف روزنتال اليهودي عام ١٩٢٢ وشارك هذا الحزب في المؤتمر الثالث للكومنترن، وكان قوام النشاط الشيوعي في مصر أفراد ينتمون إلى الأقليات اليهودية والأرمنية والاغريقية وبعض نصارى الشام، ومنهم أنطون مارون الذي تولى زعامة الاتحادات الشيوعية في مصر[٣] حتى كسرت شوكتهم حكومة سعد زغلول عام ١٩٢٥[٤].

---

(١) S.M. Zwemer, **Journalism in the World of Islam, the Moslem World of Today,** Ed. John R. Mott, Hodder and Stoughton, London, 1925, pp. 71 and 153.

(٢) **The Cambridge History of Islam,** Ed. P.M. Holt and others, Paperback, C.U. Press, 1980. pp. 658-659.

(٣) وفي السودان، قام نفر من الأرمن بتنظيم حلقة لدراسة الماركسية في الخرطوم وهم: أرتين أركيان، وبادروس ساهورتيان وأنيس ظهريان، وقد دخل هؤلاء السودان بين عام ١٩١٧- ١٩٢٠ وأول من انضم إليهم من السودانيين عامل في المطبعة الحكومية يدعى علي أحمد صالح المعروف بعلي حاجي: (عن احمد سليمان: من سجل الحركة الشيوعية العالمية وانعكاساتها في السودان، دار الفكر، الخرطوم ١٩٨٥، ص ١٧).

(٤) OP. cit. pp. 659-664.

كانت السفارة السوفيتية في جدة ـ وفقا لما جاء في تقارير المخابرات البريطانية ـ مصدر النشاط الشيوعي في مصر والسودان، وكان يشرف على ذلك النشاط القنصل السوفيتي في جدة، كريم خاكيمون، بالاشتراك مع كاتب القنصلية، موسى اكسبلارد، وهو يهودي روسي والسكرتير الثاني في السفارة المدعو نعوم ماركوفتشي[١].

لقد أبدت «الدولية الشيوعية» (الكومنترن) اهتماما كبيرا بالشرق العربي منذ شهر ديسمبر عام ١٩٢٦، فعقد اجتماع في موسكو لبحث الشئون العربية وتم الاتفاق على دعم نشاط الحزب الشيوعي الفلسطيني وحثه على توثيق صلاته بالحركة القومية العربية في فلسطين، وتأسيس اتحادات تضم ابناء الطبقة الفقيرة[٢].

ومما يجدر ذكره ان الحزب الشيوعي الفلسطيني كان في عام ١٩٢٥ يتألف من مجموعة من اليهود، كما صرح بذلك زعيم الحزب احايم اورباخ وكان هذا الوضع مبعث حرج لهم، وعقبة في نشر الشيوعية بين السكان العرب[٣]، ومن ثم اتجهت سياسة موسكو نحو تعزيز مركز الحزب في حلب وانشاء مكاتب فرعية في المدن السورية الأخرى، وايفاد الطلاب النابهين من عرب فلسطين وسوريا للتدريب في مدرستي طولون وشيربورج. وقد اسست هاتان المدرستان لتدريب الشباب الشيوعي[٤].

---

(١) Jaafar M.A. Bakheit, **Communist Activities in the Middle East,** between 1919-1927, with special Reference to Egypt and the Sudan, Khartoum University Press, 1975, pp. 15-18.

(٢) John Batatu, **Some Preliminary Observations on the beginnings of Communism in the Arab East,** A paper presented to: «Islam and Communism» Conference, sponsored by the Institute for the study of the USSR, at the Carnegie International Centre, New York, June, 25, 1960, p. 57.

(٣) OP. cit

(٤) المصدر نفسه، ص٥٨ـ ٥٩.

إلى جانب هذه الحركات الشيوعية التي غزت العالم الاسلامي، مبشرة بالفكر الماركسي، كانت مصر تشهد نشاطا مريبا يهدف إلى ترويج الالحاد علانية. ومن أبرز الشخصيات التي ظهرت في هذا المجال الدكتور اسماعيل احمد ادهم (١٩١١- ١٩٤٠).

ولد إسماعيل أدهم في الاسكندرية في ١٧ فبراير عام ١٩١١ من أب تركي وأم المانية (ذكرت بعض المصادر أن أمه روسية والرواية الاولى أرجح) وكان جده اسماعيل بك ادهم استاذا للأدب التركي بجامعة برلين[١]. تلقى اسماعيل تعليمه في الاسكندرية والآستانة وحصل على دكتوراه العلوم من جامعة موسكو عام ١٩٣١، وعين مدرسا للرياضيات في جامعة سان بطرسبرج وانتخب عضوا اجنبيا في أكاديمية العلوم السوفيتية وعهدت إليه جامعة فيربورج بالاشراف على طبع كتاب المستشرق شبرنجر عن حياة محمد (صلى الله عليه وسلم)، وانتخب وكيلا للمعهد الروسي للدراسات الاسلامية. ثم انتقل إلى تركيا مدرسا للرياضيات في معهد اتاتورك بأنقره، وعاد إلى مصر عام ١٩٣٦، واستقر في الاسكندرية وأصدر كتابا عن مصادر التاريخ الاسلامي، ولكن الحكومة المصرية حظرت تداوله[٢]، ثم أخذ أدهم يبحث في الأدب والتاريخ، فكتب عن الزهاوي وخليل مطران وطه حسين، ونشر مقالات علمية في مجلة الرسالة عن نظرية النسبية (١٩٣٦)م.

يحدثنا الاستاذ محمد سيد كيلاني عن نشاط اسماعيل ادهم إثر عودته إلى مصر، قائلا انه (أي أدهم)، «جاء إلى مصر وحاول نشر الأفكار الالحادية بين أهلها وقد الف رسالة صغيرة عنوانها: «لماذا هو (أي ادهم) ملحد»[٣]

---

(١) احمد زكي أبو شادي، مجلة الرسالة العدد ٣٧٣، ٢٦ اغسطس ١٩٤٠.

(٢) الزركلي، مصدر سابق، ج١ ص٣٠.

(٣) رد عليها الدكتور أحمد زكي ابو شادي برسالة عنوانها «لماذا أنا مؤمن» الرسالة ٣٧٠/٥ أغسطس ١٩٤٠م.

وطبعها في مطبعة التعاون بالاسكندرية. ومما جاء في تلك الرسالة على لسان إسماعيل أدهم:

« أسست جماعة نشر الالحاد بتركيا[١] وكانت لنا (المتحدث هنا اسماعيل أدهم) مطبوعات صغيرة اذكر منها: ماهية الدين، وقصة تطور الدين ونشأته... وبعد هذا فكرنا في الاتصال بجمعية نشر الإلحاد الأمريكية، وكانت نتيجة ذلك تحويل اسم جماعتنا إلى « المجمع الشرقي لنشر الإلحاد »[٢].

وقد لقي إسماعيل أدهم مصرعه منتحرا في مساء الثالث والعشرين من شهر يوليو عام ١٩٤٠، غرقا في البحر المتوسط، « وقد عثر البوليس في معطفه على كتاب منه إلى رئيس النيابة يخبره بأنه انتحر لزهده في الحياة وكراهيته لها وأنه يوصي بعدم دفن جثته في مقبرة المسلمين ويطلب إحراقها »[٣].

وتلقى نهاية إسماعيل أحمد أدهم ضوءاً على حالة الشعور باليأس من الحياة التي ذكرها إسماعيل مظهر[٤] عن نفسه حين قال ان اثر الفلسفة الالحادية التي اعتنقها القى به « في حالة اشبه باليأس من الحياة »[٥].

---

(١) كانت تركيا منذ عام ١٩٠٩م، ولا سيما في عهد كمال اتاتورك مرتعا خصبا للأفكار المعادية للاسلام وكان فارس الحلبة الكاتب والشاعر والطبيب التركي المعروف، عبدالله جودت (١٨٦٩ - ١٩٣٢ م) الذي تشرّب قلبه بفلسفة بوخنر الالحادية ووجه قلمه للطعن في العقيدة الاسلامية. قدم للمحاكمة عام ١٩٢٢م بتهمة الإساءة إلى الاسلام فأدين وحكم عليه بالسجن ثم الغي الحكم عام ١٩٢٦ بعد تعديل القانون الجنائي في عهد أتاتورك بحيث لم تعد الإساءة إلى الاسلام جريمة يعاقب عليها القانون. انظر
Encyc. of Islam (F), Vol. 9, pp. 56-58.

(٢) سيد كيلاني، مصدر سابق، ص٩١.

(٣) الرسالة، ٣٦٩، ٢٩ يوليو ١٩٤٠، السنة الثامنة، المجلد الثاني ص١٢٤١.

(٤) ذكر الاستاذ سيد كيلاني أن إسماعيل مظهر عاد إلى الاسلام فيما بعد، ذيل الملل والنحل، مصدر سابق، ص١٠٨.

(٥) اسماعيل مظهر: اصل الأنواع، الترجمة العربية مصدر سابق، ص٨-٩.

وبينما كان دعاة الالحاد يجدون في هدم العقيدة الاسلامية، كان سلامة موسى واضرابه يشنون هجوما عنيفا على اللغة العربية الفصحى، وعلى الحرف العربي وما سماه «بالثقافة الاقطاعية» التي تعني لديه «تأليف الكتب في العقائد الدينية»[1] وقال سلامة عن العربية الفصحى «إنها لا ترضي رجلا مثقفا في العصر الحاضر». كما وصف اقتراح الخط اللاتيني، أي ابدال الحرف العربي بالحرف اللاتيني، بأنه «وثبة إلى المستقبل، لو عملنا به لاستطعنا أن ننقل مصر إلى مقام تركيا التي أغلق عليها هذا الخط أبواب ماضيها وفتح لها أبواب مستقبلها»[2]. ولو أن الدعوة إلى الخط اللاتيني وقفت عند سلامة موسى لهان الأمر، وإنما العجب أن يدعو عضو من أبرز اعضاء مجمع اللغة العربية، وهو عبد العزيز فهمي، في سنة ١٩٤٣ إلى كتابة العربية بالحروف اللاتينية[3].

ولم ينسَ المجددون المقلدون ان يتحدثوا عن المرأة والملابس وأثرها الاجتماعي، فكتب الدكتور امير بقطر «أن المرأة المصرية في زيها الاوربي الحديث (أي في تبرجها) أدعى إلى احترام الناس لها من زيها القديم، واشد اعتدادا بذاتها واسرع حركة وخاطرا واقل تعرضا لمعاكسة السخفاء»!![4].

وأشادت جريدة «السياسة الأسبوعية» في عددها الصادر في ١٧ يوليو عام ١٩٢٦م بفتيات تركيا الجديدة، «اذ لا يكاد الرائي يميزهن عن فتيات لندرة (لندن) وباريس، فكلهن مقصوصات الشعور وكلهن يرقصن على ظهر السفينة» (في رحلة بحرية) وقال الكاتب ان «هذا من اظهر علامات تقدم

---

(١) سلامة موسى: البلاغة العصرية واللغة العربية، الطبعة الرابعة ١٩٦٤ ص٨ - ٩، ١٥٤.
(٢) المصدر نفسه، ص١٤٣- ١٤٤.
(٣) محمد محمد حسين، مصدر سابق، ص٢، ص٣٣٨- ٣٣٩ وانظر ايضا محمود محمد شاكر، الحرف اللاتيني والعربية، مجلة الرسالة، العدد ٥٦٢- ١٠ ابريل ١٩٤٤.
(٤) أمير بقطر، فلسفة الملابس، الهلال، ديسمبر ١٩٣٧، ص١٩٩.

المرأة التركية ومجاراتها لأختها الغربية »[1].

ويوضح الدكتور عبد الوهاب عزام محنة المرأة التركية في عهد اتاتورك قائلا : « ومما آخذه على الكماليين خطتهم في تربية النساء فقد اخذوا بيد المرأة التركية ربة الدار الطاهرة وام الاشبال الباسلة فقادوها إلى المراقص والملاهي... وسموا هذا تحررا للمرأة وانصافا واعظاما واعترافا بقدرها »[2]... ثم زادوا تقربا إلى اوربا « حين اباحوا تزوج المسلمة من غير المسلم. واتم الكماليون اعظام المرأة وتحررها بأن فتحوا دورا للبغايا فسايروا بعض الامم الاوربية، وشاركوا مصر الاسلامية في وصمة العار وسمة الخزي التي تحاول اليوم ان تمحوها عن جبينها »[3].

ويحكي أمير بقطر انه رأى في تركيا (الكمالية) لأول مرة مؤذنا يدعو الناس للصلاة والقبعة على رأسه، فقال لصديقه التركي: لِمَ لَمْ يحتفظ رجال الدين بالزي القديم؟ فأجابه صاحبه: اننا نريد أن نُشعر الامة كلها أننا اوربيون، قبل كل شيء، وان هذا الشعور لا يلبث ان يكون على مر السنين حقيقة »[4].

وكان لا بد لهذا المسخ الحضاري لوجه مصر العربية المسلمة أن يحاط بسياج من نزعة اقليمية عنصرية اتخذت من الفرعونية مذهبًا، فظهرت الدعوة إلى احياء المجد الفرعوني القديم[5]. وكتب طه حسين في مجلة المكشوف البيروتية عام ١٩٣٨ : « ان الفرعونية متأصلة في نفوس المصريين وستبقى

---

(١) محمد محمد حسين، مصدر سابق، ج٢، ص٢٣٩.
(٢) الرسالة، ١٠٨، ٢٩ يوليو ١٩٣٥، السنة الثالثة، المجلد الثاني، ص١٢١٠.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) أمير قطر، المصدر نفسه.
(٥) محمد حسين، المصدر نفسه، ص١٣٦.

كذلك، بل يجب ان تبقى وتقوى، والمصري فرعوني قبل ان يكون عربيا ولا يطلب من مصر ان تتخلى عن فرعونيتها، الا اذا كان معنى ذلك: أهدمي يا مصر أبا الهول والأهرام وأنسي نفسك واتبعينا... مصر لن تدخل وحدة عربية »[1].

ومضى طه حسين قائلا: «وأؤكد قول أحد طلبة برلين القائل: لو وقف الدين الأسلامي حاجزا بيننا وبين فرعونيتنا لنبذناه»[2].

هل أوشكت الهجمة اللادينية أن تحقق انتصارها النهائي في دار الاسلام؟ لا بد قبل الإجابة، من أن نكمل الصورة التي بدت للمراقبين في عام ١٩٢٥ وهم يتابعون مسيرة الغزوة باهتمام عظيم، ومن هؤلاء المراقبين القس «جون موط»[3] الذي كتب قائلا:

«كشفت مؤتمرات الجمعيات التنصيرية أن لديها من البينات المؤكدة ما يشير إلى أن الاسلام ينحدر نحو الضعف والتفكك، وبخاصة في مجال الحياة السياسية، لأن «القومية» أخذت مكان الوحدة الاسلامية بين المسلمين، ولم يعد احساس الأتراك بانتسابهم إلى الاسلام أرجح وزنا من انتمائهم العرقي واحساسهم بأنهم أتراك وذلك فضلا عن أن سقوط الخلافة كانت له آثار بعيدة المدى لا في تركيا وحدها بل في العالم الاسلامي بأسره». وضرب «موط» بعض الأمثلة قائلا «ان وضع المرأة وخاصة في المدن واقبالها على

---

(١) وصف طه حسين البلاد التي يتألف منها العالم العربي الحديث، عام ١٩٥٨ بأنها: «عربية بلغتها، عربية بشعورها، وعقلها ووجدانها، وعربية بدينها سواء أكان هذا الدين اسلاميا أم نصرانيا» ــ المجلة، القاهرة، يناير ١٩٥٨، ص١٣-١٤ (خطاب طه حسين في مؤتمر الأدباء العرب)، وفي عام ١٩٣٨ كان هذا المؤلف يرى أن حياة المصريين المعنوية على اختلاف مظاهرها وألوانها اوروبية خالصة (مستقبل الثقافة في مصر، دار المعارف ١٩٤٤، ص٣٢).

(٢) J.R. Mott هو رئيس مجلس الكنائس العالمي سنة ١٩٢٥م.

(٣) أنور الجندي، المساجلات والمعارك الأدبية، مصدر سابق، ص٢٢٥.

التعليم وارتيادها أماكن اللهو وتحررها من الحجاب وظهور الأندية النسائية واتجاه الشباب نحو تأجيل الزواج. كل ذلك يشير إلى تدهور الاسلام في مضمار الحياة الاجتماعية »[1].

وقال « موط »: « هناك تحولات كبيرة في مجال الفكر، فقد ظهرت عقلية جديدة تتطلع إلى المعرفة، ولكن أهم من ذلك، الهزة التي أصابت المسلمين في عقيدتهم، وأفضت بكثير منهم إلى الحيرة، فأصبحوا لا يدرون إلى أين يتجهون، وتتواتر الأدلة على ظهور تمرد على التقاليد واندثار مظاهر التعصب للدين، ويقول كثير من العاملين في مجال التنصير انهم لم يعودوا يواجهون ذلك الاسلام الذي خبروه من قبل، الاسلام المعتد بنفسه الواثق بها ». ومما ذكر في « مؤتمر القدس »: أن المجال لتنصير المسلمين أصبح مفتوحا أكثر من ذي قبل، بفضل الأوضاع السياسية في العالم الاسلامي وهي ثمرة للتسوية التي وضعت البلاد العربية تحت نظام الانتداب الأوربي ومنحت مصر دستورا يبشر بإشاعة حرية العقيدة. كذلك حظي النشاط التنصيري الاجتماعي برعاية السلطات الاستعمارية. وهناك الطلاب المسلمون الذين يتلقون العلم في أوربا، وأفواج المسلمين الذين يزورون باريس كل عام وهم أكثر عددا من اخوانهم الذين يتجهون نحو مكة. لم يعد اختراق صفوف المسلمين يمثل مشكلة، فقد أصبح تنصير المسلمين أمرا ممكنا، وقد نصروا بالفعل وهناك آخرون يسيرون نحو التنصير »[2] (انتهى تقرير « موط »). لقد عبثت لهذا الغزو الفكري - كما قال شيخ الأزهر الأسبق الدكتور عبد الحليم محمود - « كل الجهود والأموال وجندت له أضخم الطاقات وأعتى الأقلام »[3] وكان خليقا بهذه الموجة اللادينية الطاغية أن توهن عزم الأمة الاسلامية وتبث اليأس في نفوس أبنائها.

---

(١) J.R. Mott, **The outlook in the Moslem world,** op. cit, p 362.

(٢) op. cit, p, 364- 366, 369.

(٣) تقديم كتاب: محمد أحمد الغمراوي، الاسلام في عصر العلم، دار الكتب الحديثة لصاحبها توفيق عفيفي، القاهرة ١٩٧٣، ص٦.

ولا مراء في أن المد اللاديني بلغ ذروته في نهاية العقد الثالث من القرن الميلادي العشرين، حتى أخذت بوادر اليأس أو كادت أن تأخذ طريقها إلى بعض النفوس. لقد زعم «موط» انه وجه سؤالا إلى أحد علماء الأزهر: أي أمل في الاسلام تحمله بين جوانحك؟ فأجاب: «لا أرى أملا... فقد جرفنا طوفان المادية»[1].

وسواء صدقت رواية «موط» أم لم تصدق، فان الشاعر أحمد محرم خاطب شباب الاسلام في قصيدته التي ألقاها في الاحتفال بالمولد النبوي الشريف عام ١٣٥٦هـ (مايو ١٩٣٧)[2]، قائلا:

ذهـب العصر الذي شيبنـا	وأتـى عصر الشباب الملحديـن
عيرونـا أن عبـدنـا ربنـا	وحفظنـا عهـده في الحافظين
وأعـدوهـا[3] لنـا رجعيـة	جعلـوهـا سبـة للمـؤمنين
نسـخ الأخلاق في شرعتهـم	أنها مـن تـرهـات «الجامـديـن»
إن نقـل «ديـن» يقـولـوا فتنـة	هاجها في مصر بعـض المفسـديـن
فسد الأمـر، فهـل مـن مصلـح؟	أصلحـوه يـا شبـاب المسلمين

وعلى الرغم من ذلك كله، لم يستطع تيار التغريب وموجة الإلحاد ان تصمد في وجه المقاومة الاسلامية التي لم تسقط رايتها قط، فقد هب علماء الاسلام يذودون عن حماه، قبل سقوط الخلافة العثمانية وبعدها.

لم يجد منصور فهمي وطه حسين وعلي عبد الرازق وسلامة موسى ومحمود عزمي واسماعيل أدهم وإسماعيل مظهر، لم يجدوا الطريق أمامهم ممهدا لبث أفكارهم وأفكار شيوخهم المستشرقين باليسر الذي توهموه، ولعلهم لم يدركوا وقتئذٍ أنهم كانوا يقفون على شفا جرف هاوٍ.

---

(١) J.R. Mott, op. cit, P. 362.

(٢) عن محمد حسين، مصدر سابق، ج٢، ص٣٠٧.

(٣) هكذا وردت.

لقد وقف الشيخ محمد رشيد رضا ومجلته « المنار » في وجه جمعية الاتحاد والترقي (١٩٠٩- ١٩١٨) كما وقف في وجه أتاتورك وأعلن أن المنار « إنما انشئ لإيقاظ الشرق وتجديد الاسلام، بإعادة تكوين الأمة وحياة الملة والدولة، لا لفروع الفقه وأصول الكلام ولا لحوليات المذاهب الدينية »[١].

ثم وضح رشيد رضا أن هذا التجديد لا يتم الا بالاعتصام بكتاب الله وسنة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، وبالامامة العظمى، وما بيّنها من سيرة الخلفاء الراشدين »[٢]، ووقف إلى جانب الشيخ رشيد رضا - في الذود عن الخلافة - نخبة من علماء الاسلام، ليس هذا مجال الحديث عنهم ولكن نذكر منهم على سبيل المثال، الشيخ مصطفى صبري[٣] (١٨٦٩م - ١٩٥٤م) في « كتابة النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والامة » بيروت ١٩٢٤، والشيخ محمد بخيت المطيعي (١٨٥٤- ١٩٣٢) في كتابه « حقيقة الاسلام واصول الحكم »، القاهرة ١٣٤٤هـ والشيخ محمد الخضر حسين (١٨٧٦ - ١٩٥٨)[٤] في كتابه « نقض كتاب الاسلام واصول الحكم ». وتصدى الدكتور محمد احمد الغمراوي والاستاذ محمود محمد شاكر ومحمد الخضري لتفنيد مزاعم طه حسين عن الأدب الجاهلي، ومما جاء فيها: « أن الكثرة المطلقة مما نسميه أدبا جاهليا، ليست من الجاهلية في شيء وانما هي منحولة بعد ظهور الاسلام، فهي إسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم أكثر مما تمثل

---

(١) المنار، ٣٠ جمادى الاولى، ١٣٤١ - ١٧ يناير ١٩٢٣، عن محمد حسين مصدر سابق ص١٤٥.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) مصطفى صبري، آخر شيوخ الاسلام في دولة الخلافة العثمانية. هاجر إلى مصر بعد سقوط تركيا في يد أتاتورك.

(٤) لقد حاول بعض الكتاب المعاصرين التشكيك في مقاصد هؤلاء الاعلام، عندما فندوا مزاعم علي عبد الرازق، فرموهم - ظلما - بالتزلف إلى الملك فؤاد. ومن أولئك الكتاب، الدكتور محمد عمارة في كتابه: دراسة وثائق الاسلام وأصول الحكم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٢، ص١٦-١٨، وسنتناول هذه القضية في فصل آخر

حياة الجاهليين». انتهى. كما زعم طه حسين أنه أقام دراسته على منهج ديكارت (١٥٩٦- ١٦٥٠) وكان طه مفتونا بديكارت ومزهوا بأنه يعرف لغة ديكارت، حين قال: «وأنا أحد الذين يعرفون لغة أجنبية وأحد الذين يحسنون لغة ديكارت،.. ذلك أني أعلم من أمر ديكارت ما لا يعلم الناس في مصر»[1]، غير ان الدكتور الغمراوي يقول «إن الدكتور طه لم يكن علميا في طريقة تطبيقه ما سماه منهج ديكارت على الأدب العربي وتاريخه»[2].

أما الاستاذ محمود محمد شاكر، وقد كان أحد طلاب طه حسين الذين استمعوا إلى محاضراته في الشعر الجاهلي، فيقول:

«إن إتكاء الدكتور (طه) على ديكارت في محاضراته فيه كثير من المغالطة بل فيه ارادة التهويل بذكر ديكارت الفيلسوف وبما كتبه في «مقال عن المنهج»، وان تطبيق الدكتور لهذا المنهج في محاضراته، ليس من منهج ديكارت في شيء»[3].

ويوضح الاستاذ محمود شاكر أن قصة الشك في الشعر الجاهلي ترجع إلى المستشرق داوود صمويل مرجليوث (ويسميه الأعجمي).

«إن الشك في الشعر الجاهلي جاء في مقالة لمرجليوث[4]، نشرت في عدد يوليو ١٩٢٥م من مجلة الجمعية الملكية الآسيوية، والمقال يقع في نحو ٣٢ صفحة بعنوان: «نشأة الشعر العربي». وأن مما جاء في المقال، أن مرجليوث يشك في صحة الشعر الجاهلي، بل يزعم أن هذا الشعر الذي نعرفه، انما هو

---

(١) طه حسين، من بعيد، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٢، ص٢٩٥.

(٢) محمد أحمد الغمراوي، النقد التحليلي لكتاب في «الأدب الجاهلي» المطبعة السلفية، مصر، ١٩٢٩، ص١١٩.

(٣) محمود محمد شاكر، المتنبي، مصدر سابق، ج١، ص١٩.

(٤) D.S. Margoliouth (١٨٥٨- ١٩٤٠) أحد كبار المستشرقين وأستاذ اللغة العربية في جامعة أكسفورد بين عامي ١٨٨٩ و١٩٣٧.

في الحقيقة شعر اسلامي وضعه الرواة المسلمون ونسبوه إلى أهـل الجاهليـة »[٢]
ويواصل الاستاذ محمود محمد شاكر حديثه قائلا: «ان كل ما قاله الدكتور (طه) في محاضراته يومئذٍ ليس الا سطوا مجردا على مقالة مرجليوث، بعد حذف الحجج السخيفة والأمثلة الدالة على الجهل بالعربية والتي كانت تتخلل كلام ذاك الأعجمي »[٢].

توضح هذه المقتطفات من النقد، أن كتاب « في الشعر الجاهلي » لم يستند إلى منهج علمي وأن ما اشتمل عليه الكتاب من مقولات كانت مجرد نقل لخواطر أحد المستشرقين، (مرجليوث) الذين لا يحسنون قراءة الشعر العربي قراءة مستوعبة متذوقة لأن الفرق بين الشعر الجاهلي والشعر الاسلامي لا يستبين الا لمن وهب القدرة على الاستيعاب والتذوق[٣].

وردا على ادعاء طه حسين أنه أخذ في كتابه بمناهج البحث العلمي الصحيح، يقول الدكتور الغمراوي « إن هذه الدعوى لم تكن تستحق التمحيص لولا أن الرأي العلمي في بلدنا هذا، لم يتكون أو ليس له صوت مسموع. فلو كان في مصر رأي علمي مسموع الصوت، ما أمكن أن يلقى ذلك الكتاب الفج دروسا على طلبة حديثي العهد بالدور الثانوي لا يستطيعون تمحيصا لرأي يلقيه عليهم أستاذهم »[٤].

وتكمن أهمية هذا التقويم العلمي لمحاضرات طه حسين في أنه فرق بين الضجة السياسية التي أثارها الكتاب ومضمون الكتاب، بحيث لا يلتبس الأمر على من لم يطلع عليه، فيظن أن للكتاب قيمة علمية، لمجرد أن مؤلفه تعرض للمسألة القانونية في ظل الدستور وللمحاسبة الإدارية التي عزلته من منصبه في الجامعة.

---

(١) محمود شاكر، المتنبي، مصدر سابق ص١٦.
(٢) المصدر نفسه، ص٢٠.
(٣) المصدر نفسه، ص ٢٣.
(٤) الغمراوي، مقدمة كتابه « النقد التحليلي » مصدر سابق.

وينطبق هذا التمييز أيضا على كتاب علي عبد الرازق «الاسلام وأصول الحكم» الذي نشير إليه في موضع آخر.

أما دعاة المادية والإلحاد فقد نفر لمقارعتهم طائفة من العلماء، منهم الشيخ محمد رشيد رضا في مجلته «المنار» والشيخ طنطاوي جوهري في كتابه «جمال العالم» (القاهرة ١٩٠٢) وكتابه «التاج المرصع بجواهر القرآن والعلوم»، ١٩٠٦[1].

وظل الشيخ مصطفى صبري يدعو إلى التمسك بالشريعة والإيمان بالكتاب كله، ورد على شبهات الملحدين في كتابه «القول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لا يؤمنون»، (١٩٤٢)[2].

وهاجم الاستاذ أحمد حسن الزيات دعاة الفرعونية وعاب على كتّاب مصر تساؤلهم: «أفرعونيون نحن أم عرب»؟ قائلا:.

«اشتهر بالرأي الفرعوني اثنان أو ثلاثة من رجال الجدل وساسة الكلام فبسطوه في المقالات وأيدوه بالمناظرات... حتى خال بنو الأعمام في العراق والشام ان الأمر جد، وأن الفكرة عقيدة وان ثلاثة من الكتاب امة، وأن مصر رأس البلاد العربية قد جعلت المآذن مسلات والمساجد معابد والكنائس هياكل والعلماء كهنة» إلى أن قال:

«وكفى بالواقع المشهود دليلا وحجة. هذه مصر الحاضرة تقوم على ثلاثة عشر قرنا وثلثا من التاريخ العربي، نسخت ما قبلها كما تنسخ الشمس الضاحية سوابغ الظلال»[3].

وتناول الدكتور محمد أحمد الغمراوي، والاستاذ محمد فريد وجدي قضية

---

(١) محمد حسين، مصدر سابق، ص٣١٤- ٣١٥.

(٢) محمد محمد حسين، مصدر سابق، ص٣٢١- ٣٢٣.

(٣) مقال «فرعونيون وعرب» أول أكتوبر ١٩٣٣م، وحي الرسالة دار الثقافة، بيروت ١٩٧٢، ص٥٧- ٥٨.

« الاسلام والعلم » من مرتكز الايمان، فقال فريد وجدي: « العلم في كل عصر ظهير الاسلام ومؤيده ومعضده »[1]، وكتب الدكتور الغمراوي عن « الاعجاز العلمي في القرآن » و« القرآن المعجزة » و« القمير الصناعي »[2]

وانتضى الرافعي قلمه للرد على طه حسين، حتى لتحسبه صنو أبي دجانة يوم بدر وهو « مُعْلِم بعصابة حمراء[3]. وقد وصف الاستاذ محمد سعيد العريان، الرافعي في تلك المعركة قائلا: « ونسي - أي الرافعي - في هذه المقالات كل اعتبار مما تقوم به الصلات بين الناس فما كان يكتب نقدا في الأدب، بل يصب لهيبا وحمما وقذائف لا تبقي على شيء. وكان ميدانه في جريدة « كوكب الشرق »، وكوكب الشرق يومئذٍ هي جريدة الامة وجريدة سعد وجريدة الشرق العربي كله. فمن ذلك لم يبق في مصر قارئ ولا كاتب إلاّ صار له رأي في طه حسين وفي دينه، وإن للامة من قبل رأيا في وطنيته ومذهبه، وحسبك بها من وطنية في رأي الشعب، وطه حسين هو عدو سعد »[4].

وبيّن الرافعي نهجه، وهو يتأهب للمعركة، قائلا:

« نلفت القراء إلى أننا في هذا الكتاب انما نعمل على اسقاط فكرة خطرة، واذا هي قامت اليوم بفلان الذي نعرفه فقد تكون غدا فيمن لا نعرفه، ونحن نرد على هذا وعلى هذا برد سواء، لا جهلنا من نجهله يلطف منه ولا معرفتنا من نعرفه تبالغ فيه. والفكرة لا تسمى بأسماء الناس، وقد تكون

---

(١) محمد فريد وجدي، الاسلام في عصر العلم، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، الجزء الأول، ١٣٥٠هـ - ١٩٣٢م، المقدمة ص٤.

(٢) محمد أحمد الغمراوي، الاسلام في عصر العلم، مصدر سابق، ص١٥١، ٣٩٢، ٤٢١.

(٣) مُعْلِم - بضم الميم وكسر اللام المخففة، أي اتخذها علامة مميزة، انظر « امتاع الاسماع » للمقريزي، ج١، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٤١، ص٨٧، تحقيق محمود محمد شاكر.

(٤) محمد سعيد العريان، مصدر سابق، ص١٢٧.

لألف سنة خلت ثم تعود بعد ألف سنة تأتي، فما توصف من بعد الآ كما وصفت من قبل، ما دام موقعها في النفس لم يتغير ولا نظنه سيأتي يوم يذكر فيه ابليس فيقال رضي الله عنه»[1].

وبينما كانت أقلام الاسلاميين تحاصر الفكر «التغريبي» وترد الهجمة الالحادية وتصدع بالدعوة إلى الاسلام، عقيدة وشريعة ومنهجا للحياة، جاء نفر من المسلمين في مصر إلى شيخ لهم[2]. كانوا يستمعون إلى محاضراته في الزوايا والمساجد والمقاهي، وكان - كما قال الدكتور رؤوف شلبي - على وجوههم سنا ايمان وعزم، وفي نبرات صوتهم قوة، وفي عيونهم بريق أمل، جلسوا يتحدثون إلى شيخهم ويقولون له:

«لقد سئمنا هذه الحياة، حياة الذل والعبودية، وها أنت ترى أن العرب والمسلمين في هذا البلد لا حظ لهم ولا كرامة أو منزلة... ونحن لا نملك الآ هذه الدماء تجري حارة في عروقنا بالعزة والرغبة في الكفاح والنضال، وهذه الأرواح تسري مشرقة بالإيمان في نفوسنا، وهذه دراهمنا القليلة من قوت أبنائنا، غير أننا لا ندرك سبيلا إلى العمل من أجل خدمة الوطن والامة والدين كما تعرف أنت... وكل الذي نريده الآن أن نقدم لك ما نملك، وتكون أنت المسئول بين يديه عنا»[3].

«فرد عليهم الشيخ قائلا: شكر الله لكم وبارك هذه النية الصالحة ووفقنا إلى عمل صالح يرضى عنه الله وينفع به المسلمين، وعلينا العمل وعلى الله النجاح»[4].

---

(١) مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، مصدر سابق، ص٥.

(٢) كان ذلك في شهر ذي العقدة ١٣٤٧هـ، الموافق مارس ١٩٢٨م، وكان اسم ذاك الشيخ، حسن البنا (١٩٠٦م - ١٩٤٩م).

(٣) رءوف شلبي، الشيخ حسن البنا ومدرسة «الاخوان المسلمون»، دار الأنصار، القاهرة، ١٩٧٧م، ص١٣٨ - ١٣٩.

(٤) المصدر نفسه.

وكانت بيعة أسفرت عن ميلاد كبرى الحركات الاسلامية في العصر الحديث، « الاخوان المسلمون »[1].

وخلال عقدين من الزمان (١٩٣٠م - ١٩٥٠م) أخذ دعاة التغريب يتقهقرون بخطى حثيثة[2]، وتغير المناخ الفكري، فلم تعد الدارونية والالحاد والسخرية من الدين وتقليد الغرب من سمات التقدم والفكر المتوثب. لقد انتحر اسماعيل أدهم، واضطرب اسماعيل مظهر، وصمت علي عبد الرازق، واستقام منصور فهمي[3]، وأخذ طه حسين يعيد النظر في كثير من أفكاره ومواقفه وإن كانت النزعة الاستشراقية لم تفارقه، ولعله تخلى عن الدعوة الفرعونية بعد توقيع المعاهدة المصرية - البريطانية عام ١٩٣٦م، ولكنه اخذ يبشر بتبعية مصر للحضارة الاوربية وأودع خلاصة آرائه في كتابه « مستقبل الثقافة » في مصر. ومع ذلك، لم يجد مناصاً من التجاوب مع حركة بعث التراث الاسلامي التي اتجهت نحو التأليف والنشر في كل ما يتعلق بتاريخ الاسلام والسيرة النبوية وسيرة الخلفاء الراشدين والصحابة رضوان الله عليهم، والتصدي لحملات المستشرقين والرد على افتراءاتهم. فشرع طه حسين في تسجيل خواطره عن السيرة النبوية التي ظهرت فيما بعد في كتاب « على هامش السيرة » في ثلاثة أجزاء وقد نشرها على صفحات الرسالة، وجاء في مقدمتها « هذه صحف لم تكتب للعلماء ولا للمؤرخين لاني لم ارد بها إلى العلم ولم اقصد بها إلى التاريخ، وانما عرضت لي اثناء قراءاتي للسيرة فأثبتها

---

(١) انظر اسحاق موسى الحسيني، « الأخوان المسلمون » دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٥٢م.

(٢) Vatikiotis, op. cit, pp. 323-324.

(٣) يقول الدكتور مصطفى الشكعة، وكان صديقا لمنصور فهمي: « فان الذين عايشوه (أي منصورا) في السنوات الأخيرة من حياته قد لمسوا فيه نور الإيمان ومواظبته على الفرائض وعضويته لمجلس ادارة الشبان المسلمين ومحاضراته العديدة عن الاسلام في مختلف المنتديات وانتهت حياته - رحمه الله - وهو أكمل ما يكون ايمانا وأعظم ما يكون اسلاما ». انظر: مصطفى الشكعة، مصطفى صادق الرافعي، مصدر سابق ص٢٠٤- ٢٠٥.

مسرعا »[1].

وتواترت مؤلفات الباحثين في مجال الدراسات الاسلامية، فأصدر الدكتور محمد حسين هيكل « حياة محمد » صلى الله عليه وسلم، عام ١٩٣٥م، « وفي منزل الوحي » « عام ١٩٣٧ م »، و« الصديق ابـو بكـر » ١٩٤٢ م و« الفـاروق عمر » ١٩٤٥ م، وقد سبقه احمد امين باصدار « فجر الاسلام » عـام ١٩٢٩ م ثم اتبعه « بضحى الاسلام » في ثلاثة أجزاء (١٩٣٤- ١٩٣٦) و« ظهر الاسلام » في عام ١٩٤٥ (اربعة أجزاء).

وانثالت عبقرية العقاد ومؤلفاته الاُسلامية خلال سنوات الحرب العالمية الثانية وبعدها. وعاد طه حسين مرة اخرى فأصدر « الوعد الحق » و« الفتنة الكبرى » و« الشيخان » وغيرها من مؤلفاته ذات الطابع الاسلامي.

أما مجلة « الرسالة » رائدة الفكر والثقافة العالية فقد كانت منبرا للحوار الرفيع والبحث العلمي وملتقى اقلام العلماء والادباء والباحثين وتميزت خلال عمرها المديـد (١٥ ينـايـر ١٩٣٣- ٢٣ فبرايـر ١٩٥٣) بطـابعهـا العـربي الاسلامي الفريد، حتى اذا ما انتصـف القـرن الميلادي العشرون، تصـدرت الدعوة إلى تحكيم الاسلام وشرعه ووقفت إلى جانب الحركة الاسلامية، تشد أزرها وتعتز بتوجهها وتدرأ عنها شبهات المتحاملين، فكتب أحمد حسن الزيات، صاحب الرسالة ورئيس تحريرها مقالا بعنوان: « الرسالة والدعوة » في ٧ يناير عام ١٩٥٢م جاء فيه:

« تستقبل الرسالة بهذا العدد (٩٦٦) عامها العشرين وهي تحمد الله على أن فسح لها في العمر حتى رأت أكثر ما دعت إليه يتحقق... ثم رأت الرسالة فيما رأت تباشير الجامعة الاسلامية تلوح في افق باكستان ولن تلبث هذه التباشير ان تسفر عن آفاق الشرق المحمدي كله فيتصل نور بنور ويمتزج

(١) الرسالة، العدد الثالث والعشرون، ١١ ديسمبر ١٩٣٣م، ص٤٠.

شعور بشعور وتتحد قوة بقوة... واجمل ما رأته الرسالة في سنواتها القريبة انبعاث الاسلام الصحيح الخالص في قلوب المثقفين من أهله. كان الاسلام منذ ضعف في العالمين سلطانه، واستعجم على اشباه المسلمين قرآنه، قد أصبح رسما محيلا في قلوب البعض، وصورة شوهاء في أذهان البعض الآخر فالخاصة قنعوا بمظهره ثم جعلوا شرعهم غير شرعه ودستورهم غير دستوره وقبلتهم غير قبلته »[1].

ويستطرد الاستاذ الزيات مشيرا إلى ما كتبه في عام ١٩٤٨م، قبل إعلان قيام الدولة اليهودية في فلسطين ببضعة أشهر حين قال ان دين المسلمين: « مصحف وسيف وشرعهم دين ودنيا وتاريخهم فتح وحضارة »[2]، ثم يواصل حديثه « ...حتى أراد لدينه أن يستبين ولطريقه ان يتضح ولحبله أن يتجدد فتألفت (الاخوان المسلمون) على موثق الدعوة الكبرى.وأخذوا يدعون إلى الله على بصيرة... ويحاولون أن يبعثوا في الهيكل الواهن المنحل روح الاسلام الفتية القوية... إنهم لا يفهمون الدين على أنه صومعة منعزلة ولا الدنيا على أنها سوق منفصلة وانما يفهمون أن المسجد منارة السوق وأن السوق عمارة المسجد... الخ »[3]. انتهى حديث الزيات.

وبغض النظر عن القيمة العلمية للمؤلفات التي صدرت عن الاسلام في ذلك الوقت[4]، فأنها كانت مؤشرا نحو يقظة فكرية إسلامية وبداية لتقويم

(١) الرسالة، ٩٦٦، ٧ يناير ١٩٥٢، فاتحة العدد.

(٢) الرسالة ٧٥٧، ٥ يناير ١٩٤٨م، فاتحة العدد بعنوان: المسلمون في معترك الخطوب، ص٢.

(٣) الرسالة ٩٦٦، مصدر سابق، ص٢.

(٤) لم تخل بعض المؤلفات من تأثر بمنهج المستشرقين وترديد بعض مقولاتهم كما نرى ـ مثلا ـ في كتاب فجر الاسلام لأحمد أمين وتأثره الواضح بأفكار جولد تسهير. ونلحظ هذا الأثر كذلك في كتاب طه حسين، « الفتنة الكبرى » وقصة عبدالله بن سبأ، أما « على هامش السيرة » فقد استلهمه طه حسين من كتاب جول لومتر: « على هامش الكتب القديمة » وحاول طه حسين ـ على حد تعبيره ـ ان يروي في كتابه ما سماه « بعض الأساطير التي تتصل بالعلامات المبشرة بمقدم النبي (صلى الله عليه وسلم) وبمولده وطفولته ». انظر: =

اعمال المستشرقين وإخضاعها للنقد والكشف عما تنطوي عليه من أخطاء، فضلا عما اتسم به بعضها من سوء فهم لرسالة الاسلام. وكان طبيعيا أن يبدي المستشرقون تبرمهم بهذا الجهد العلمي، على تواضعه، ووصفه بأنه دفاع تبريري عن الاسلام!!

لقد سارت الاحداث في العالم الاسلامي، بعد سقوط الخلافة العثمانية، في اتجاه مغاير لما كان يتوقعه المراقبون الغربيون، ونلمس هذه الحقيقة واضحة فيما كتبه كبار المستشرقين المتخصصين في دراسة اوضاع الشرق الاوسط، كالاستاذ برنارد لويس وجون س. بادو، الرئيس الاسبق للجامعة الأمريكية في القاهرة..

قال بادو في عام ١٩٥٣ م: «إن الدين أخذ ينبعث (أي في الشرق الاوسط) ويتبوأ مركزا فعالا في الحياة، في حين كان كثير من الناس قبل الحرب العالمية الثانية يعتقدون أن انبعاث الدين بهذا الشكل أمر مستحيل... إن الدين، لسبب من الاسباب قد عاد إلى مسرح الحوادث منذ سنة ١٩٣٩، وان الاتجاه العلماني قد خفف غلواءه. ولم يحدث للاسلام تفكك ـ حسب ما كان منتظرا»[١].

ويثبت برنارد لويس أن العقد الثالث من القرن الميلادي العشرين شهد موجة من الانتاج الأدبي والتأليف في تمجيد محمد (صلى الله عليه وسلم) وأبطال الاسلام الأوائل كما شهد تأسيس جمعيات وهيئات دينية، تباينت أهدافها وبرامجها، وكان من بينها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي انشئت

= المصور، العدد ٣٩٩٣، القاهرة، ٢٠ اكتوبر ١٩٨٩م ص٦.

(١) جون س. بادو: «الدين والتطور» في كتاب «دراسات اسلامية» باقلام مجموعة من المستشرقين، باشراف نقولا زيادة، مؤسسة فرنكلين المساهمة للطباعة والنشر ودار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت ـ نيويورك، ١٩٦٠، ص٢٤٧- ٢٤٨.

عام ١٩٣١م[١]، وحظيت بنفوذ واسع ومكانة مرموقة[٢].

ويستطرد الاستاذ برنارد لويس قائلا:

« في اعقاب الحرب العالمية الثانية وما تلاها من تخفيف في الضغوط الغربية، برزت الحركات الدينية في صور تيار عارم متصاعد ومفاجئ... وخلال فترة وجيزة، بعد جلاء القوات الغربية الضخمة التي قاتلت في الشرق الأوسط عجزت الحركات العلمانية السياسية القومية - بما أصابها من بلى - عن مسايرة الأحداث، وفقدت ثقة الشعوب التي آزرتها من قبل. كان نجاحها فيما انجزت، سبب اخفاقها. فقد نجحت (أي الحركات القومية العلمانية) في تحقيق السيادة الوطنية والحكم الدستوري، ولكن سرعان ما وضح أمامها ما ينطوي عليه هذان الهدفان التقليديان من خواء وقصور، كما وضحت الهوة التي باعدت بين قادة تلك الحركات وبين الشعوب التي كانوا يدعون تمثيلها، ولم يطل بهم المقام حتى عصفت بهم حركات جديدة من نوع جديد».

« لقد ظهرت - في نهاية العقد الرابع ومطلع العقد الخامس من القرن العشرين هيئات دينية تسعى في حماس نحو تأكيد القيم والمعايير والمعتقدات الاسلامية، ووجدت الطبقات الدنيا المغلوبة على أمرها في هذه الدعوة تجاوبا مع أحاسيسها، وقوة دافعة لها في تمردها على قادتها المستغلين، من ذوي التوجه الغربي، وعونا لها في ثورتها على الغرب نفسه. وكان الاخوان المسلمون أعظم تلك الحركات نجاحا وأوفرها نشاطا »[٣].

---

(١) أسست جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في مدينة قسطنطينة في الجزائر برئاسة الشيخ عبد الحميد بن باديس (١٨٨٩- ١٩٤٠) وكان لها فضل إحباط الغزو الثقافي الفرنسي وإبراز وجه الأمة الجزائرية المسلمة.

(٢) B. LEWIS, **The Middle East and the West Weidenfeld and Nicolson,** London, 1964. p. 109.

(٣) B. Lewis, op. cit, pp. 109-110.

ويرى لويس أن ثمة حركات عظيمة هزت الشرق الأوسط خلال الخمسين ومائة عام الماضية، ولكن الحركات الاسلامية وحدها هي التي تميزت بأصالة المنبت وبالقدرة على التعبير عن مشاعر الجموع الغفيرة من سكان المنطقة. أما الحركات الأخرى من ليبرالية وفاشية وقومية واشتراكية وشيوعية، فانها لا تعدو أن تكون نبتا غربيًا، مهما أضفى عليها اتباعها من ضروب التهذيب والتشذيب لتلائم الاوضاع المحلية. ويختم لويس تحليله قائلا: «ولئن منيت كل الحركات الاسلامية حتى الآن (عام ١٩٦٣م) بالهزيمة، فأنها لم تقل بعد، كلمتها الأخيرة»[1].

ومع ما عرف به الاستاذ برنارد لويس من سعة الإحاطة وعمق التحليل في تناول أحداث التاريخ الاسلامي، فقد أخطأ فهم اليقظة الاسلامية الحديثة كما أخطأ اسلافه فهم حركة الجامعة الاسلامية في القرن التاسع عشر، أو لعله لم يرد أن يضعها في إطارها الصحيح. فقد فسرها (أي الحركة الاسلامية المعاصرة) تفسيرا اقتصاديا بحتا حين وصفها بأنها صدى لاحساس الطبقات المحرومة بالظلم من قبل من اسماهم «بقادتها المستغلين من ذوي التوجه الغربي» ونسي لويس وأشباهه أن حركات التجديد المنبثقة عن العقيدة الاسلامية الصحيحة لم تكن - في تاريخ الاسلام كله -، دعوات طارئة ولا انتفاضات عابرة وانما هي نفحات من الإيمان المتصل، تردّ العقيدة إلى اصولها وتدفع عنها الزيغ والبهتان وتحمل اهلها على الجادة كلما انحرف مسارهم، حتى يظل

---

(١) Op. cit. p. 114.

يلقى هذا التحليل ضوءاً على موقف الغرب من الحركات الاسلامية المعاصرة. ولم ينس الاستاذ لويس، وهو مستشرق يهودي، أن يحذر الغرب من تلك الحركات قائلا: «وان وصول الاسلام إلى مراكز القوة أمر له خطورته»: أنظر: مقال الدكتور محمد عبدالله رضوان «التبشير باليهودية وسياسة التوسع الاسرائيلي»، مجلة الامة، العدد العشرون، حزيران ١٩٨٢، ص٢٠. مشيرا إلى:

Middle East Review, Vol. XII, No. 1 Fall 9791.

الاسلام قائما كما أراد له الله، إيمانا في القلب وتصديقا بالعمل وعقيدة لا تفرق بين الصلاة والزكاة أو بين الدين والدنيا وبين الأولى والآخرة.

وخلال النصف الأخير من القرن الميلادي العشرين (١٩٥٠- ١٩٨٥م)، أخذت الحركة الاسلامية المعاصرة زمام المبادرة في طرح الفكرة الاسلامية بقوة في كل مجالات الفكر والحياة، وأخذ دعاة التغريب والفكر العلماني موقف الدفاع والاعتذار!! وحتى دعاة الماركسية في الوطن الاسلامي اصبحوا يؤثرون الحديث عن «الاشتراكية العلمية» - وهو أسم آخر للماركسية - بدلا عن المادية الجدلية والمادية التاريخية، ليطمئن المسلمون إلى أن الماركسية مذهب اقتصادي لا شأن له بالعقيدة الدينية والغيبيات!!. ويقول العلمانيون ان علمانيتهم لا تعادي الدين ولكنها تُخطُّ لنفسها طريقا لادينيا وتحصر الدين في دائرة اختصاصه اللاهوتي!

ولم يعد المسلم العصري المثقف يلهث وراء التمسح بنمط الحياة الغربية وقيمها ومظاهرها، ولم يصبح «لا ادريا» كما توهم كرومر منذ قرن من الزمان وانما أضحى صاحب رسالة يجهد في تبليغها، هي رسالة الاسلام.

وإزاء هذا التحول الكبير الذي وضع الاسلام في مقدمة العقائد والنظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتشريعية والتربوية، التي تسعى إلى تغيير وجه الحياة المعاصرة، أخذت بعض الأصوات تجهر بامتعاضها وتتساءل: ماذا يراد بنا؟» ردة حضارية وبربرية هامجة؟[1]

أسلفية ارتدادية تعود بنا القهقري على الأعقاب؟[2]

وصدرت مؤلفات ودبجت مقالات ونشطت دور للنشر في إخراج أدب جديد لمواجهة ما أسماه البعض «بالنظرة الارتدادية» و«ايديولوجية الماضي»[3].

---

(١) منصور خالد، الفجر الكاذب، مصدر سابق، ص١٢- ١٣.

(٢) المصدر نفسه، ص١٣.

(٣) فؤاد زكريا، الصحوة الاسلامية في ميزان العقل، مصدر سابق، ص٧٨- ٨٣.

ولئن بدا هذا الأدب جديدا في أسلوبه ومظهره فهو في حقيقته بعث لأفكار قديمة، وقضايا ودعاوى فرغ الاسلاميون من تفنيدها منذ أكثر من ربع قرن.

لقد عاد هؤلاء «العصريون» إلى نبش مقولات الدهرية، ومادية الأبيقورية وادعاءات الدارونية وجدليات الماركسية ومزاعم الوضعية المنطقية وخبط المستشرقين وتأويلات القاديانية والفرق الباطنية، ومن ثم كانت حصيلة جهدهم تشكيك في الوحي والسنة النبوية والشريعة الاسلامية واهدار خصائص الفكر الاسلامي وطمس مقومات المجتمع المسلم.

لقد ظهر «دليل» عصري لارشاد «المسلم الحزين إلى مقتضى السلوك في القرن العشرين»، وزعم صاحب «الدليل» أنه اهتدى إلى تفسير جديد «لسورة المسد» وتأملات عميقة في قصة أبي لهب، يهوذا بني هاشم»[1].

كما زعم أن هذا التفسير لم يفطن إليه أئمة التفسير السابقون!!... وأن الصحابي الجليل، أبا هريرة رضي الله عنه كان يطلق عليه البعض (كذا) «وصف الكذاب الورع»[2].

من الذي جاء بهذا الافك واطلق هذا الوصف على أحد صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ لم يجب المؤلف على هذا السؤال ولم يرشد إلى مصدر الفرية، وسنشير إلى ذلك في موضعه.

إنها معركة يقودها دعاة الجاهلية الحديثة في وجه المد الاسلامي المتصاعد، بل هي الحرب التي أوقد نارها اللورد كرومر فأطفأها الله. يريدون بعثها في ثوب يحسبونه جديدا وما هو بجديد. لكن الجاهلية لا تمل الترويج لأفكار بليت من كثرة الترداد خلال قرن من الزمان، ما دامت تأمل أن تجد في كل جيل من قد يستجيب لها. إنها تخاطب البراعم الغضة التي لم يتح لها الاهتداء

---

(١) حسين احمد امين، دليل المسلم الحزين إلى مقتضى السلوك في القرن العشرين - دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، ص٣٤- ٤٢.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٩.

إلى جذور المعركة وأسبابها والإحاطة بحقيقة القضايا المتنازع عليها. ومن ثم وجب الكشف عن خطورة هذه الجاهلية التي تتمسح بالعلم، لا لأنها تملك الحجة والقدرة على الاقناع، بل لأنها - كما يقول الاستاذ محمد قطب - أخطر شأنا من الجاهلية العربية الساذجة التي كانت تعبد أوثانا محسوسة فجة، فهذه «جاهلية البحث والدراسة والنظريات المقرونة بالنظم المستقرة والتقدم المادي المفتون بقوته، المزهو بما وصل إليه من آفاق»[1].

(١) محمد قطب، جاهلية القرن العشرين، مكتبة وهبة، القاهرة ١٩٦٤م ص١٢ - ١٣.

الجاهلية الحديثة

وردت كلمة « الجاهلية » في عدد من سور القرآن الكريم نذكر منها قول الله سبحانه وتعالى: **﴿إذ جعل الذين كفروا في قلوبهم الحميَّة حمية الجاهلية فأنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين والزمهم كلمة التقوى وكانوا احق بها واهلها وكان الله بكل شيء عليما﴾**[١] .

وجاء في سورة آل عمران: **﴿ثم انزل عليكم من بعد الغم امنة نُعاسا يغشى طائفة منكم وطائفة قد أهَمَّتهم انفسهم يظنون بالله غير الحق ظنَّ الجاهلية يقولون هل لنا من الامر من شيء قل ان الامر كله لله يُخْفُون في انفسهم ما لا يبدون لك﴾** .. إلى آخر الآية[٢] .

وفي سورة المائدة: **﴿أفَحُكْمَ الجاهليةِ يبغون ومَنْ أحسن من الله حكما لقوم يوقنون﴾**[٣] .

وفي سورة الأحزاب: **﴿وَقَرْنَ في بيوتكن ولا تبرَّجن تبرج الجاهلية الاولى واقمن الصلاة وآتين الزكاة واطعن الله ورسوله انما يريد الله**

---

(١) سورة الفتح، آية ٢٦.

(٢) سورة آل عمران، آية ١٥٤.

(٣) سورة المائدة، آية ٥٠.

ليُذْهِبَ عنكم الرِجْسَ أهل البيت ويطهركم تطهيرًا﴾[1].

قال بعض المفسرين: «حمية الجاهلية»، اي انفة وغطرسة وعصبية الجاهلية[2]، وفي تفسير «تبرج الجاهلية الاولى»، قال بعضهم، هي، أي الجاهلية، ما كان قبل الشرع من سيرة الكفرة»[3].

كذلك وردت كلمة «الجاهلون» بالضم و«الجاهلين» بالكسر وفعل «يجهلون» في سور متفرقة نذكر منها الآية: **﴿وإن كان كَبُرَ عليك إعراضُهُم فان استطعت ان تبتغي نفقا في الارض أو سُلَّمًا في السماء فتأتيهم بآية ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونَنّ من الجاهلين﴾**[4]. قال الصابوني في تفسير **﴿ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكوننّ من الجاهلين﴾** أي لو أراد الله لهداهم إلى الايمان فلا تكونن يا محمد من الذين يجهلون حكمة الله ومشيئته الأزلية[5]. وقال القرطبي: **﴿فلا تكوننَّ من الجاهلين﴾**، أي من الذين اشتد حزنهم وتحسروا حتى اخرجهم ذلك إلى الجزع الشديد وإلى ما لا يحل»[6].

ولعل في هذه الأمثلة من أقوال المفسرين ما يكفي لإزالة أي لبس قد يخامر ذهن القارئ حول مدلول كلمة «الجهل والجاهلية» التي وردت في القرآن الكريم وفي أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيحسب انها مصطلح يقابل كلمة «العلم» بالمعنى الذي نعرفه اليوم. وقد فطن لهذه الحقيقة

---

(١) سورة الاحزاب، آية ٣٣.

(٢) محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير ـ المكتبة الفيصلية، مكة المكرمة، ١٣٩٩هـ ج٣، ص٢٢٦.

(٣) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٧، جـ٤، ص١٨٠.

(٤) سورة الانعام، آية ٣٥.

(٥) الصابوني، مصدر سابق، ج١، ص٣٨٧.

(٦) القرطبي، مصدر سابق، ج٦، ص٤١٨.

بعض العلماء والمؤرخين المعاصرين الذين تناولوا تعريف كلمة « الجاهلية » في سياق دراساتهم الأدبية والتاريخية. فالدكتور عمر فروخ يوضح ـ بعد مقدمة موجزة في هذا الصدد ـ المقصود بكلمة « الجاهلية » حيث يقول:

« مما تقدم، أي في بحثه، ومما وصف الله به العرب قبل الإسلام من غير أن يطلق عليهم الجهل هذا، ندرك أن « الجاهلية » مشتقة من الجهل الذي هو ضد « الحلم » لا من الجهل الذي هو ضد العلم »[1].

ولعل الدكتور شوقي ضيف كان أكثر دقة في تحديد معنى « الجاهلية » عندما قال: « والجاهلية » ليست مشتقة من الجهل الذي هو ضد العلم ونقيضه، انما هي مشتقة من الجهل بمعنى السفه والغضب والنزق، فهي تقابل كلمة الإسلام التي تدل على الخضوع والطاعة لله عزّ وجلّ وما ينطوي فيها من سلوك كريم[2].

لكن الدكتور منصور خالد ينقل قارئه، حمية، من هذا الحوار العلمي الهادئ، الذي يتناول قضايا الفكر في أناة وتبصر إلى مناخ آخر، هو أقرب إلى محافل السياسة التي يسودها الإنفعال منه إلى ساحة العلم التي لا تضيق بالرأي المخالف. ومبعث هذه النقلة، صوت سمعه منصور خالد من اناس اضفوا صفة « الجاهلية » على الحضارة الأوربية المعاصرة، فهب منافحا عنها، أي الحضارة المعاصرة، بقوله: « إن الهراء اللاغط الذي يردده الاسلاميون السبتمبريون[3] حول « جاهلية الحضارة المعاصرة » انما هو تعبير عن فشل ذريع في إيجاد صيغة مثلى للبعث الحضاري الاسلامي »[4].

فالمؤلف ـ ابتداء ـ لا يطيق وصف الحضارة الغربية المعاصرة « بالجاهلية » وينكر على الاسلاميين استخدام هذا التعبير لأنهم ـ في زعمه ـ يشاركون في

---

(١) عمر فروخ، تاريخ الجاهلية، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٤، ص٥٣.

(٢) شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر الجاهلي، دار المعارف بمصر، ١٩٦٠، ص٣٩.

(٣) إشارة إلى شهر سبتمبر عام ١٩٨٣، الذي صدرت فيه بعض القوانين الاسلامية في عهد رئيس السودان الأسبق جعفر محمد نميري.

(٤) منصور خالد، الفجر الكاذب ص ١١.

الاستمتاع بثمار هذه الحضارة وانجازاتها العظيمة، فلا يجوز لهم أن يمسوها بسوء فضلا عن أن يطلقوا عليها صفة الجاهلية!! ومن ثم يجرد المؤلف قلمه لخوض معركة، لم يثرها أحد، ليثبت أن «الجاهلية» لا تعني الجهل وانما تعني الحمية والاندفاع»[1].

ولست ادري ما الذي ألقى في روع المؤلف أن كلمة «الجاهلية» تعني الجهل الذي هو نقيض العلم ومن الذي زعم أن هذا التعبير من ابتكار الاسلاميين السبتمبريين، فقد ورد فيما سلف ذكره من أقوال العلماء والمفسرين ما يكفي، حول مصطلح الجاهلية. ولا بأس من تعزيز ذلك برأي الاستاذ محمد قطب الذي يقول: «والخبيثون يظنون ان الجاهلية هي مقابل ما يسمى العلم او الحضارة او التقدم المادي... ومن ثم يجهدون انفسهم اجهادا مدفوعين بتلك الدوافع غير الاسلامية... لكي يثبتوا ان العرب لم يكونوا جهلاء، فقد كانوا يعرفون بعض المعارف، انما الجاهلية كما عناها القرآن هي حالة نفسية ترفض الاهتداء بهدي الله»[2].

وليرجع الدكتور منصور خالد إلى ما شاء من مصادر قديمة وحديثة، فلن يجد فيها ما يدفعه إلى فتح جبهة للعراك حول مدلول كلمة «الجاهلية» وليطمئن إلى أن وصف الحضارة الغربية المعاصرة بالجاهلية لا يسلبها علمها ولا عقولها الآلية وانجازاتها الهامة في عالم المعرفة والابتكار، وانما يقرر حقيقة لا سبيل إلى انكارها، بل حقيقة يعترف بها بناة هذه الحضارة ولا يجدون فيها حرجا وهي ان حضارتهم العظيمة اختطت لنفسها منهجا غير منهج الله. أليست العلمانية منهجا غير منهج الله؟ ألم يقل المؤلف نفسه ان «العلمانية لا تلغى الدين في حياة الناس وانما تضع حدا فاصلا بين الدولة والدين في كل شيء، المؤسسات، الاحكام، القانون، التربية»؟[3].

---

(١) المصدر نفسه، ص١٢٩.

(٢) محمد قطب، جاهلية القرن العشرين، مصدر سابق، ص٨-٩.

(٣) منصور خالد، المصدر نفسه، ص١٤.

هل كان المؤلف ـ حقا ـ يعنى ما يقول، عندما ذهب إلى أن العلمانية لا تلغى الدين في حياة الناس؟ أي الغاء للدين في دار الاسلام أخطر من ان يقال للمسلم: دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله؟ وبأية شريعة يحكم هذا القيصر ويسوس أمور المسلمين؟ لقد أجاب الدكتور طه حسين على هذا السؤال في معرض حديثه عن دستور مصر لعام ١٩٢٣ وفهمه للمادة التي جعلت الاسلام دينا للدولة، حين قال: « فأما المستنيرون المدنيون ـ وهو منهم ـ فقد فهموا ان الدستور حين ينص ان الاسلام دين الدولة، لا يريد ان يعلن احترامه لدين الكثرة وما توارث من تقاليد.. فلما ارادوا تحليل هذا كله فهموا أن هذا النص لا يزيد على تقرير الواقع من ان رئيس الدولة في مصر يجب ان يكون مسلما، من ان شعائر الاسلام يجب ان تقام بعد صدور الدستور كما كانت تقام قبل صدوره، فلا تغلق المساجد ولا يعطل الحج ولا تعمل الحكومة في أيام الأعياد الاسلامية ولا ينقطع اطلاق المدافع في رمضان[١]...

ثم وضّح الدكتور طه انه لم يخطر لهؤلاء المستنيرين في يوم من الأيام أن هذا النص (الاسلام دين الدولة) سيكلف الحكومة واجبات جديدة، « لأنهم يقدرون أن مصر تمضي إلى الامام وتسرع في الاتصال بالمدنية الغربية وتريد أن تحقق ما قال اسماعيل من انها جزء من اوربا »[٢].

ويعجب طه حسين ان علماء الاسلام (ويسميهم الشيوخ) فهموا من النص ذاته « ان الدولة مكلفة بحكم الدستور، حماية الاسلام من كل ما يمسه او يعرّضه للخطر. ومعنى ذلك ـ الحديث ما زال لطه حسين ـ ان الدولة مكلفة ان تضرب على ايدي الملحدين وتحول بينهم وبين الالحاد او تحول بينهم وبين اعلان الالحاد على اقل تقدير »[٣].

الا تعني دهشة الدكتور طه ان الجاهلية الحديثة تود ان تفرض وصايتها

---

(١) طه حسين، من بعيد، مصدر سابق، ص٢٤٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٤.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٤٣.

وفهمها على المسلمين؟ فالدولة العلمانية تملك حق الدفاع عن نفسها وحماية نظمها من كل ما يعرضها للخطر، ولكنها تنكر مثل هذا الحق على دولة ينص دستورها ان دينها الاسلام، تنكر عليها حقها في حماية الاسلام والدفاع عنه!! ويبرر طه حسين فهمه هذا ان مصر تريد ان تحث الخطى لتصبح جزءاً من اوربا!!

ان تحرش الجاهلية الحديثة بالاسلام لا يقف عند هذا الحد، وانما يجاوزه إلى التدخل في شئون العقيدة نفسها، فيتساءل أحدهم: «هل يفترض في المسلم - في النصف الثاني من القرن العشرين - أن يعتقد بوجود كائنات مثل الجن، والملائكة وابليس وجودا حقيقيا غير مرئي ام انه يحق له ان يعتبرها كائنات أسطورية... مثلها مثل آلهة اليونان.. الخ»[1]. ويعجب باحث آخر، أن الاسلام يكفل حرية الاعتقاد لغير المسلمين ولكنه لا يكفلها للمسلمين أنفسهم، بمعنى ان المسلم لا يسمح له بالارتداد عن الاسلام[2].

ان آفة الحضارة الغربية انها بلغت من الزهو والاعجاب بنفسها ما جعلها تسعى لاضفاء قيمها ومعاييرها في الفكر والاخلاق والعقائد والعلاقات الاجتماعية والمعاملات الاقتصادية على المجتمع الاسلامي، زاعمة ان تلك القيم مرتبطة بقضايا «المعاصرة» و«الحداثة» و«التقدم» و«تحرر المرأة» وان هذه القضايا لا صلة لها بالدين لأن الدين علاقة بين الإنسان وربه!! ومن منطق هذا الصلف، تتجاهل الحضارة الغربية ان المجتمع الاسلامي له معاييره الأصيلة وتعريفه الخاص «للمعاصرة» و«الحداثة» والتجديد و«تحرير المرأة».

---

(١) سؤال طرحه الدكتور صادق جلال العظم، في جريدة النهار البيروتية حول ندوة الجامعة الامريكية في بيروت، عام ١٩٦٧ للبحث في موضوع «الله والإنسان... في الفكر المعاصر»، نقلا عن: احمد محمد جمال: مفتريات على الاسلام، مؤسسة دار الشعب القاهرة، ١٩٧٥ ص٢٣٥، ٢٣٩.

(٢) د. وندل كليلاند، وزارة الخارجية الأمريكية، في حواره مع طلاب مدرسة الخدمة الاجتماعية بالقاهرة، عن كتاب الاسلام في نظر الغرب، مصدر سابق، ص١١٨- ١١٩.

وهي معايير مستمدة من أصول عقيدته الاسلامية ولا تخضع للوصاية. ولا يرى المجتمع الاسلامي في انجازات العلم الحديث ما يتنافى وعقيدته بل يراها من دلائل نعم الله على الإنسان أن آتاه العقل وسخر له ما في السموات وما في الأرض. كما يراها من موجبات الشكر والاخلاص في العبودية لله... والمجتمع الاسلامي يرحب بالحضارة الغربية اذا كانت هي العلم والتفوق التقني وأنها ليست الموبقات التي ذكرها المؤلف[1]. ولكن هل يسلّم صانعو الحضارة الغربية بهذه المقولة حقا؟ هل يسلّمون بأن حضارتهم هي الطائرة النفاثة والحاسب الآلي والمفاعل النووي المسالم فحسب؟ هل يسلّمون للمجتمع الاسلامي أن يأخذ عنهم هذه الانجازات وأن يرفض الخمر والميسر والرذيلة والربا، وأن يسن من التشريعات ما يحرم هذه «الموبقات التي عرفتها المجتمعات الطارفة والتالدة بما فيها المجتمع الاسلامي» على حد تعبير المؤلف؟[2]. الاجابة القاطعة هي النفي، لأن الوصاية السياسية والثقافية والقانونية التي يمارسها الغرب لن تقبل هذا التطاول، وسيجد المجتمع الاسلامي نفسه في قفص الاتهام: انتهاك الحريات الشخصية... العودة إلى عصور الظلام... انتهاك حقوق الانسان.. الخ. إن قضية الفصل بين الانجاز العلمي والتقني للحضارة الغربية وافرازاتها الأخلاقية والسلوكية والاجتماعية بمعزل عن العقيدة الدينية أخطر مما يتصورها المؤلف، لأن هذه الحضارة اختارت لنفسها النهج الذي يخضع سلوك الإنسان والمجتمعات للأهواء والنزوات البشرية سواء تدثرت بنظم سياسية ديمقراطية أم ديكتاتورية. وتمرد الإنسان على عبوديته لله هو مفرق الطريق بين الجاهلية والاسلام في كل زمان ومكان، وكما يقول الاستاذ محمود محمد شاكر «إن لفظ القرآن وهو كلام الله المنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم مرتبط أشد ارتباط لا بعقائد المسلم وعبادته فحسب بل بتشريعه واقتصاده وفلسفته وحروبه وجهاده، بل بتفاصيل

---

(١) جريدة الصحافة، الخرطوم، ١٩ أبريل ١٩٨٦م.

(٢) المصدر نفسه.

حياته اليومية وخطرات نفسه ولمحات تفكيره[1].

وعلى الرغم من وضوح مفهوم «الجاهلية» وارتباطه الأساسي - كما سلف القول - بنهج الإنسان وإعراضه عن منهج الله، فاننا نجد الدكتور منصور خالد مرة أخرى، يصارع خصما لا وجود له ويخوض معركة لا مقام لها، عندما يضرب أمثلة لبعض انجازات العصر ثم يتساءل عن البديل الاسلامي لتلك الانجازات!! حيث يقول:

«وانجازات العصر كما قلنا هي التلفاز وهي المذياع وهي العقل الآلي والطائرة النفاثة التي تتجاوز سرعة الصوت». ثم يردف قائلا: «وما تقدم لنا واحد من دعاة التأصيل هؤلاء ببديل اسلامي لأية واحدة من هذه الانجازات التي تلقى بثقلها على الواقع الاسلامي المعاصر»[2].

ومن ثم يفتح المؤلف الباب على مصراعيه لافتراضات من نسج خياله تستدرجه نحو مزيد من الافتراضات والمتاهات الوعرة التي تأخذه بالدوار، فلا يجد مثابة إلا في الحديث عن «الجانب القيمي للإسلام».

لقد افترض المؤلف أن ثمة صراعا بين الاسلاميين وانجازات العصر «التلفاز، الطائرة النفاثة... الخ». وهذا افتراض ممعن في الخطأ، مسرف في الخيال، لأن مناط التكليف والهداية في الاسلام هو الإنسان، لا الآلة التي يصنعها الإنسان، سواء أكانت هذه الآلة من آثار العصر الحجري القديم أم من عجائب عصر الفضاء الحديث. وبسقوط الاسس التي بني عليها هذا الافتراض، تسقط المزاعم الاخرى التي استهوت المؤلف ومنها قوله «إن الصحوة الحقيقية، بمعنى البعث النهضوي، لن تتم بالغاء الواقع الحضاري الذي نعيشه، وانما بتأصيل الجانب القيمي في الاسلام في قلب هذا الواقع»[3].

---

(١) محمود محمد شاكر، أباطيل وأسمار، دار العروبة، القاهرة، ١٣٨٥هـ ص. (٢٧٦- ٢٧٧).

(٢) الصحافة، ٨٣٣٦٠- ١٩ مايو ١٩٨٦م.

(٣) الصحافة، المصدر نفسه.

ويواصل حديثه: « فمثل هذا البعث لا يتم الا باستبطان الحضارة أو بعبارة أخرى عضونتها في القيم التراثية الاسلامية وفي الوعي الاجتماعي للامة المسلمة ».

هذا الافتراض لا يكشف عن المتاهة التي ولجها المؤلف فحسب، بل يثبت أن المؤلف انتقل من طور الافتراض إلى طور الافتراء. ألا تنضح عبارته بفرية غليظة على الاسلاميين بأنهم يريدون « الغاء الواقع الحضاري الذي نعيشه » وهو واقع عرّفه المؤلف تعريفا دقيقا بأنه الطائرة النفاثة والتلفاز والعقول الآلية؟ الفرية اذن تقول إن الاسلاميين يرومون الغاء هذه الانجازات، وبالتالي انجازات العلم الحديث التي تمثل واقعنا الحضاري، وهذا ما لا يمكن أن يدعو إليه إنسان وهبه الله عقلا، ناهيك عن الاسلاميين الذين يمثلون قمما شامخة في مضمار العلوم الحديثة، الطبيعية منها والإنسانية، إلى جانب ما استوعبوا من دراسات اسلامية على اختلاف فروعها وتخصصاتها، وهم يدركون حق الادراك كيف انتقلت أوربا من ظلمة (عصورها الوسطى) وجمودها الفكري إلى مشارف العصر الحديث بفضل الثورة العلمية التي حمل لواءها المسلمون.

ولعل أبرز ما يميز قادة الفكر الاسلامي المعاصر عن رصفائهم الذين حملوا الأمانة في القرن التاسع عشر ومطلع القرن الميلادي العشرين، أن الاسلاميين المعاصرين ولدوا وترعرعوا في كنف الجاهلية الحديثة ـ وهي في أوج سطوتها ـ ونهلوا من معين العلم في أشهر جامعات العالم ومعاهده، بدءاً بالجامعات العربية والاسلامية وانتهاء بجامعات جنيف وباريس ولندن واوكسفورد وكمبردج ومانشستر وإدنبره وهارڤارد ونيويورك ولوس انجلوس.. الخ.

وهذا ما يسر لرواد الفكر الاسلامي المعاصر النفاذ إلى طبيعة الحضارة الغربية والاهتداء إلى مواطن ضعفها وقوتها، إذ أنهم جمعوا بين التفقه في الدراسات الاسلامية والالمام بالعلوم الحديثة بفروعها ومجالات تخصصها..

وعلى الرغم من كل هذا، نجد أن دعاة « التغريب » يخاطبون هذه الصفوة

من علماء النهضة الاسلامية الحديثة من موقع الاستعلاء، كما فعل أسلافهم في القرن التاسع عشر عندما كانوا يسخرون من شيوخ الاسلام ذوي العمائم، زاعمين أنهم يمثلون العقم والجمود في الحياة العقلية[١]. وقد عبر الدكتور زكي نجيب محمود عن هذا المعنى عندما تحدث عن الذين لا يحسنون غير اجترار القديم وتناوله بالحفظ والشرح والتلخيص، ويديرون ظهورهم لكل جديد، وهو يشير بذلك إلى علماء مصر الذين حلت بهم قارعة الحملة الفرنسية بقيادة نابليون بونابرت[٢].

بل ذهب الدكتور زكي نجيب محمود إلى فرية منكرة حين زعم أن أمة الاسلام تواجه اليوم دعوة لإيصاد أبوابها في وجه حضارة العصر، فقال بالحرف: «ولعل أهم ما يلفت النظر في موقف الأمة الاسلامية بجميع أقطارها اليوم هو دعوة تسري في جماهيرها بأن توصد أبوابها وتصم آذانها عن حضارة العصر وثقافته باعتبارها غزوا ثقافيًا[٣] في الوقت الذي نجد انفسنا فيه مرغمين إرغاما بضرورة الحياة نفسها أن نأخذ عن العصر علومه وما ينتج عن تلك العلوم»[٤].

إن وصف الدكتور منصور خالد لصفوة العلماء من دعاة الفكر الاسلامي المعاصر بأنهم يسعون إلى الغاء الواقع الحضاري الذي نعيشه، لا يعدو أن يكون صدى لصوت شيخه زكي نجيب محمود وامتدادا لحملة الاعلام الغربي التي بدأت منذ عهد كرومر..

---

(١) انصافا لهؤلاء الشيوخ راجع فتحي رضوان، دور العمائم في تاريخ مصر الحديث - الزهراء للاعلام العربي، ١٩٨٦م..

(٢) انظر زكي نجيب محمود: تحديث الثقافة العربية، الحلقة، (١٦) الاهرام، ١٣ يناير ١٩٨٧م ص١٣.

(٣) راجع مفهوم الغزو الثقافي في الفصل الرابع من هذا الكتاب تحت عنوان: «الغزو الفكري» (المؤلف).

(٤) زكي نجيب محمود، رؤية اسلامية، مصدر سابق، ص١١.

وتلك فرية تفوح منها رواسب الصراع المرير بين العلم والدين الذي شهدته اوربا في تاريخها الوسيط، عندما حملت الكنيسة الكاثوليكية راية العداء للعلم ورجاله. ولعل ظلالا من تلك الرواسب رانت على قلب المؤلف وشيخه وهما يكتبان، فحجبت عنهما رؤية المسيرة العلمية الرائعة في تاريخ الاسلام، التي وصفتها زيغريد هونكة بقولها:

« إن هذه القفزة السريعة المدهشة في سلم الحضارة التي قفزها أبناء الصحراء، والتي بدأت من لا شيء لهي ظاهرة جديرة بالاعتبار في تاريخ الفكر الإنساني، وان انتصاراتهم العلمية المتلاحقة التي جعلت منهم سادة للشعوب المتحضرة في هذا العصر « القرن العاشر الميلادي » لفريدة في نوعها لدرجة تجعلها أعظم من أن تقارن بغيرها »[1].

هذه القفزة المدهشة التي تحدثت عنها هونكة، والتي ازدانت بانجازات العصر الحديث هي التي يحمل رايتها علماء اليوم من الاسلاميين لينطلقوا بها إلى آفاق أرحب، لا ليدمروها كما زعم المؤلف. ولكنهم لا يفعلون ذلك استجابة لتوجه علماني أو انطلاقا من عقدة تتوهم حتمية الصراع بين العلم والدين، بل وفاء بحق العقل الذي ميز به الله سبحانه وتعالى بني آدم عن سائر مخلوقاته، وتقربا إلى الله بعبادة « التفكر » في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار.

ونقتطف ـ على سبيل المثال ـ من « مجلة الفكر الاسلامي » التي تصدرها « جماعة الفكر والثقافة الاسلامية » في الخرطوم ما يوضح نهج العلماء الاسلاميين في تناول قضايا العصر « واقتحام مجالات الفكر المتشعبة، وإثارة

---

(١) زيغريد هونكة، «شمس العرب تسطع على الغرب»، نقله عن الألمانية فاروق بيضون وكمال دسوقي، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الخامسة ، بيروت ١٩٨١، ص٣٥٤.
(يبدو أن المترجمين لم يلتزما الدقة المرجوة في تعريب عنوان الكتاب من الألمانية: (انظر ترجمة فؤاد حسنين في ثبت المصادر).

Allahs Sonne Uber, Dem Abendland Unser Arabisches Erbe.

قضايا المجتمع الاسلامي المعاصر... حتى نتمكن من مواصلة البحث الجاد والدراسة العلمية والحوار الموضوعي حول قضايا الفكر والمجتمع التي ينبغي للمسلم المعاصر أن يهتم بها ويجتهد في البحث عن حلول لها، حتى نرتفع بأمتنا إلى مستوى العصر الذي نعيش فيه ونأخذ بيدها من وهدة التخلف الفكري والتبعية للحضارة التي سقطت فيها عبر قرون العجز والركون والتقليد »[1].

ومن أعجب سمات التناقض في دعاوى الجاهليين المحدثين أنهم يتخذون من شعارات «العلم» و«المعاصرة» و«العقلانية» و«التقنية الحديثة»، ستارا وتبريرا لبعث افكار بالية ومعتقدات عتيقة. فالفلسفة المادية التي انبثقت من وثنية ارسطو وزعمت انها وريثة عصر «التنوير» والعقل المتحرر وثورة العلم، لم تجد ما تقدمه للإنسان سوى انكار الدين وتاليه المادة ـ وفي ارقى صورها ـ تاليه العقل البشري. والفلسفة الماركسية ـ وهي شعبة من شعب الفلسفة المادية ـ عادت بالإنسان القهقرى إلى القول «بأزلية المادة» وانكار الخالق والقول بخرافة الدين والوحي الالهي وتكذيب الرسل والسخرية من البعث والجزاء والجنة والنار. وقد فاتهم ان «الدهريين» سبقوهم إلى ذلك منذ قرون **﴿وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر، وما لهم بذلك من علم إنْ هم إلاّ يظنون﴾**[2].

﴿كذبت قبلهم قوم نوح وأصحاب الرَّسِ وثمود ★ وعاد وفرعون واخوان لوط ★ وأصحاب الأَيْكَةِ وقوم تبع كل كذب الرسل فحق وعيد ★ أفعَيِينا بالخلق الأول بل هم في لَبْسٍ من خلق جديد﴾[3].
صدق الله العظيم.

---

(١) مجلة الفكر الاسلامي، السنة الثانية، العدد الثالث، جمادى الأولى ١٤٠٧ هـ ـ يناير ١٩٨٧، كلمة التحرير.

(٢) سورة الجاثية، آية ٢٤.

(٣) سورة ق الآيات ١٢، ١٥.

وذهب آخرون من دعاة المعاصرة والتقدم إلى القول « بنسبية القيم » وسير عالم اليوم نحو الوحدة في إطار القيم الاوربية، واتخذوا من هذه الدعوى ذريعة لتحطيم القيم الاخلاقية والمعايير السلوكية في المجتمعات المسلمة[1].

وقالت طائفة منهم لم لا تعيدون النظر في هذا الاسلام وهذه الشريعة التي نزلت على مجتمع بدوي صحراوي، يأكل أهله القديد ويركبون الجمال، ونحن نعيش اليوم في عصر يأكل اهله الخنزير ويحتسون الخمر ويصنعون الطائرة ويفجرون الذرة ويجوبون الفضاء، ويأتون في ناديهم المنكر، فكيف نعزل انفسنا عن هذا الواقع، وندفن رؤوسنا في الرمال؟ ولِمَ لا نفعل كما فعل غيرنا، فنكف عن هذه الغيبيات التي ولّى عصرها، كما قال أوجست كونت[2]، ولا نركن إلاّ إلى اليقينيات التي تهدينا إليها الحواس أو يثبتها المختبر؟

ومرة أخرى ينتكس هؤلاء « العصريون » إلى عهد الوثنية الغابرة، ناسين أنهم سُبِقوا إلى ذلك: **﴿وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا ★ أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الانهار خلالها تفجيرا ★ أو تسقط السماء كما زعمت علينا كِسَفًا أو تأتي بالله والملائكة قبيلاً﴾**[3]. صدق الله العظيم.

تلك هي حقيقة الجاهلية الحديثة التي يتحدث أهلها عن المستقبل وهم يسرعون الخطى نحو ماض سحيق تجاوزته البشرية منذ اكرمها الله سبحانه وتعالى برسالاته وأعزها برسله وانبيائه وأكمل لها دينها وأتم عليها نعمته ورضي لها الاسلام دينا.

---

(١) انظر: أحمد محمد جمال، مصدر سابق ص٨٥- ٨٦.

(٢) إشارة إلى قانون الأطوار الثلاثة، الخرافية، والغيبية واليقينية: انظر مقال « عود على بدء »: بين الشرق والغرب، لاسماعيل أدهم، الرسالة، ٢٧٠، ٥ ديسمبر ١٩٣٨.

(٣) سورة الاسراء، الآيات ٩٠ - ٩١ - ٩٢.

الثوابت والمتغيرات:

لسبع سنوات خلت، استقبل المسلمون مطلع القرن الخامس عشر الهجري، وكانت وقفة تأمل، انطلق فيها البصر صوب التاريخ يحصى أربعة عشر قرنا من الزمان وهي عمر الدعوة الاسلامية التي اشرقت على النفس البشرية فنقلتها من حال إلى حال. وخلال تلك القرون الطويلة خبر المسلمون ألوانا من نشوة الانتصار، وذاقوا ضروبا من مرارة الهزيمة، ولكنهم ظلوا سائرين على المحجة البيضاء، لم يبدلوا دينهم ولم ينبذوا شريعتهم، وما كانوا يعيشون تلك الحقبة في عزلة عن العالم المحيط بهم، بل انطلقوا فيه يبشرون بالرسالة الخاتمة. اتخذوا من الأرض موطئا، يمشون في مناكبها ويطرقون مجاهلها ويخالطون شعوبها، يشاركونهم العيش ويبادلونهم المنافع، يرشدون غيرهم، وينتفعون بما عند غيرهم، يعلمون ويتعلمون، يسالمون في الحق ويخاصمون، ولكنهم ظلوا دوما متمسكين بعقيدتهم مهتدين بكتابهم وسنة نبيهم محمد صلوات الله تعالى وسلامه عليه، محتكمين إلى شرع الله، سواء عليهم أكانوا في قمة المجد أم في اعقاب الهزيمة، فما الذي جد حتى تصورهم اليوم بعض الاقلام وكأنهم لا يعرفون التعامل مع غيرهم من الامم التي لا تدين بدينهم!؟

فقد روي عن الدكتور زكي نجيب محمود ـ والتبعة على الراوي ـ أنه قال: «إن أمة الاسلام هذه تأخذ البذور المحسنة من الكفار وتأخذ الجرار من الكفار وتأخذ الصاروخ الذي تجاهد به من الكفار... ومع ذلك يصر بعض فقهائها على القول بأن هؤلاء الكفار ما أنجزوا ما أنجزوه إلا لادبارهم عن الله»[1].

وهذه المقولة لا تكاد تخرج في لفظها ومعناها عما ذكره الدكتور منصور خالد حين عاب على دعاة الاسلام في العصر الحديث انهم يركبون الطائرة

(١) منصور خالد، الفجر الكاذب، مصدر سابق، ص١٥.

النفاثة، ومع ذلك يصفون حضارة الكفار بالجاهلية[1]!!

إن تصوير العلاقات الاقتصادية والتجارية بين المسلمين وغيرهم من الامم التي لا تدين بالاسلام، على هذا النحو الساذج، ينم عن فهم غريب للاسلام وعن تجاهل خطير لحقائق التاريخ الاسلامي وسلوك المسلمين في تعاملهم مع غيرهم من سكان الكرة الأرضية.

فهل ـ حقا ـ أدار المسلمون ظهرهم لكل من خالفهم في العقيدة؟ ألم يفاوض رسول الله صلى الله عليه وسلم كفار قريش في الحديبية وعقد معهم صلحا؟ وهل نفى ذلك الصلح ـ وقتئذٍ ـ صفة الكفر والجاهلية عن قريش؟ ألم يحاصر المسلمون القسطنطينية في صدر الاسلام بذات السفن التي استخدمها الروم (البيزنطيون) في حرب المسلمين؟ هل يريد «العصريون» ان يزعموا أن أبا أيوب الانصاري رضي الله عنه عبر البحر المتوسط على ظهر ناقة لينال الشهادة في حصار القسطنطينية؟[2] ألم تزين المساجد والمدن الاسلامية بفنون المعمار والابداع الهندسي والفني الذي لم يعرفه أبناء الصحراء العربية في جزيرتهم؟

إذن ما وراء هذه الضجة التي تثار كلما أناب المسلمون وثابوا إلى رشدهم وعقدوا العزم على صياغة حياتهم وفق تعاليم دينهم، وسعوا إلى تطبيق شريعتهم؟

لقد حسم الاسلام قضية التعاون والتسامح مع غير المسلمين منذ ظهور الدعوة الاسلامية بفضل الوضوح والدقة والمرونة التي تتسم بها تعاليم الاسلام. فقد حدد الشرع الاسلامي وعرف الواجب والحرام والمكروه والمباح

---

(١) المصدر نفسه، ص١١، ١٢٩، ٤١٧.

(٢) يقول فازيلييف «ومن الثابت تقريبا أن الاسطول العربي الأول انما كان في الحقيقة روميا سوريا عربيا وكان بحارته من أهل المدن المفتوحة» انظر فتحي عثمان: الحدود الاسلامية البيزنطية، الكتاب الأول، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٦، ص٣٣٩.

والمندوب، وفي اطار هذه القواعد الواضحة استطاع الفرد المسلم والمجتمع المسلم أن يوجه سلوكه وان يتفاعل مع غيره من المجتمعات ويبادلها المنافع، بغير حرج، في حدود تلك الأحكام.

هذه مقدمة لازمة لإيضاح المبادئ الهادية والمعايير التي يحتكم إليها المسلم في مواجهة المتغيرات الناجمة عن خضوع الإنسان لنواميس الكون وسنة الحياة، وهي لازمة أيضا لدحض هذه الأباطيل التي يثيرها خصوم الاسلام حول الثوابت والمتغيرات التي تتعامل معها المجتمعات البشرية. فكثيرا ما يتخذ هؤلاء المتحاملون من ظروف الحياة المتغيرة ذريعة لتشكيك المسلم في عقيدته.

لقد اتخذ بعض المفتونين بنمط الحياة في المجتمعات الغربية، وخاصة بعد ذيوع الفلسفة المادية، وظهور نظرية التطور وشعار التقدم وطغيان التوجه اللاديني وبعض انجازات العلم الحديث، اتخذوا من كل ذلك سياجا لمحاصرة الاسلام ومواجهته بأحد أمرين: إما أن يسير المسلمون على نهج الحياة الغربية وينبذوا عقائدهم وأفكارهم وقيمهم والتزامهم بتطبيق الاسلام، إذا ارادوا ان تكتب لهم الحياة، واما أن يستمسكوا بالذي أوحي إليهم فيحكمون على أنفسهم بالحياة خارج الحضارة المعاصرة حتى تقتلعهم رياح التغيير وتهوى بهم في مكان سحيق!! ونجد مثل هذا الخلط والتهديد في كثير مما يكتبه دعاة اللادينية من أبناء المسلمين في هذا العصر على نحو ما يجيء في موضعه. وغني عن البيان أن مثل هذا الادعاء يكشف عن جهل خطير بحقائق الاسلام، وبتاريخ الاسلام، ولا غرابة في ذلك، لأن الادعاء مأخوذ من أقوال المستشرقين الذين يضفي عليهم الغرب صفة العلماء المتخصصين في الدراسات الاسلامية وشئون الشرق الاوسط. ومن اوضح الأمثلة لذلك ما ذكره احد هؤلاء المستشرقين في كتاب اصدره عام ١٩٥٦م واعيدت طباعته عام ١٩٦٤، جاء فيه: «لقد أصاب العقل الحديث بادراكه الغريزي انه لا مناص للاسلام من الأخذ بأحد أمرين: اما أن يفتح (أي الاسلام) روحه للتغيير

والتبديل او يعتزل الحياة»[1].

واذا كان في هذه العبارة شيء من التعميم فان الاستاذ بايرد دودج، يوضح كيف يتعذر اداء الصلاة والصوم مع ظروف الحياة الحديثة، وكيف يتنافى تحريم الخمر وأكل الخنزير مع إقامة الحفلات الدبلوماسية التي يتناول فيها المدعوون هذه الخبائث التي حرمها القرآن.

ونظرا لأهمية آراء دودج في الكشف عن مصدر «النظريات» التي يخرجها لنا منصور خالد وحسين احمد امين واضرابهما، فاننا نوردها بنصها:

يقول دودج: «وليس أجمل في المجتمع نصف البدوي لعهد النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) من أن ينزل الجمالون عن جمالهم ويؤدوا الصلاة مجتمعين. أما اليوم فكيف يستطيع صراف أو سائق سيارة الأجرة أو شرطي المرور أن يؤدي الصلوات الخمس في اليوم في القاهرة أو استانبول، والمشكلة نفسها تبدو في رمضان، فليس من العسير أن تصوم من شروق الشمس إلى غروبها في الصحراء، إن استطعت أن ترجئ سفرك وعملك إلى الليل البارد، ولكن إذا كنت مثلا سائق عربة الترام في أحد أيام شهر آب الحار في مدينة كالقاهرة، فكيف يمكنك أن تصبر على الظمأ والجوع من شروق الشمس إلى غروبها وتنهض بأعباء عملك في الوقت نفسه»[2].

ثم لا يكتفي الاستاذ دودج بذلك وانما يقرر ان التجديد يفرض على الأجيال الجديدة من المسلمين أن يعيدوا النظر في الدين...

«ان التجديد يحمل الأجيال الجديدة من المسلمين على إعادة تقويم الدين

---

(١) K. Cragg, **The Call of the Minaret,** A Galaxy Book, Oxf. U. Press, New York, 1964, pp. 17-18.

(٢) بايرد دودج، مقال: المظاهر الروحية والأخلاقية للاتجاهات الحديثة في الاسلام من كتاب «الاسلام في نظر الغرب»، مصدر سابق، ص٢٣.

وعلى أن يفكروا بأنفسهم في المشاكل الاسلامية على أسس جديدة »[1].

ولا يخفي دودج أنه بنى نظرته إلى الاسلام على الافتراض ان الاسلام: « في مواجهته العلم والتجدد لا تختلف قصته عن قصة المسيحية في مواجهتها التجدد والعلم ».

وذلك مع اعترافه أن القرآن في نظر أهل السنة هو كلام الله الأزلي أوحى به كلمة كلمة، وهذا في رأيه، أمر يجعل تجدد الاسلام أكبر صعوبة من قضية التجديد في المسيحية البروتستانية[2].

وتلك مشكلة الغربيين مع الاسلام، لا يعرفونه الا من خلال ما رسخ في اذهانهم من صور للصحراء والمجتمع البدوي، ولا يفهمونه إلا من منظور فلسفاتهم ومذاهبهم الوضعية التي تخضع الدين لسلطانها. وقد أشاد سلامة موسى بهذا التوجه اللاديني في زهو ساذج حين قال: « فهؤلاء الانجليز الذين يملكون نحو ربع الدنيا والذين هم بلا نزاع من ارقى الدول، يكرهون الجمود حتى في دينهم، فالصلاة تتطور معهم لان روحهم تأبى الجمود ».

« فالانجليزي قد تطور في لغته وآدابه ومعيشته وها هو ذا يريد الآن أن يتطور في صلاته وفي علاقته بربه، وهذا يدل على أنه يفهم الحياة أكثر منا »[3]. وكذلك يفعل أمثال سلامة موسى من الكتّاب المعاصرين الذين لا يستطيعون رؤية الاسلام الا من نافذة الغرب. فاذا زعم بايرد دودج ان الصلاة والصوم من شعائر المجتمع الصحراوي البدوي، التي لا تصلح لعصر

(١) المصدر نفسه.
(٢) المصدر نفسه، ص٢١- ٢٢.
(٣) سلامة موسى، الأدب والحياة، دار النشر المصرية، ١٩٥٦، ص٧٩- ٨٠.

« الترام » وسائقي سيارات الأجرة[1]، فان الاستاذ حسين احمد امين لا يقف عند تفسير سورة القرآن الكريم (المسد) بما يوافق هواه وانما يدعو إلى ايجاد عقوبة لجريمة السرقة غير حد القطع ليد السارق لان حد السرقة في الشريعة الاسلامية - كما زعم - مرتبط بسرقة الابل التي كانت تمثل عماد حياة البدو في الجاهلية وفي زمن الرسول عليه الصلاة والسلام. ولذلك كان من الأهمية بمكان التصدي « لهذا الشر المستطير المستفحل (أي سرقة الابل) من عقوبة حازمة رادعة... فكان أن فرض القرآن حد القطع ليد السارق[2] ». ويرى هذا الكاتب ان الشكل الغالب للملكية في شبه الجزيرة العربية وقتئذٍ هو الملكية المنقولة دون العقارية ومن ثم كانت سرقة الابل شرا مستطيرا. اما بعد الفتوحات الاسلامية فقد تغيرت الخلفية الحضارية والنظم الاجتماعية وظهر شكل للملكية اهم من الملكية المنقولة » ولم يعد سلب الرجل ناقته او لقربة مائه يعني أمرا جللا، بل ما عادت السرقة من الجرائم الرئيسية الشائعة في هذا المجتمع الجديد »[3]. وخلاصة ما ينتهي إليه الكاتب - كما فعل دودج - ان تغير الاوضاع يقتضي « إيجاد عقوبة لجريمة السرقة غير قطع اليد الذي قصد به المجتمع البدوي الجاهلي ». ولما احس الكاتب بالأثم وهو يدعو إلى تبديل شرع

---

(١) أعدّ دودج هذا المقال في مارس عام ١٩٥١م، ولو كان الباحث يعلم أن عصر اقتحام الفضاء الخارجي أضحى وشيكا، ربما ازداد يقينا بصحة فهمه للصلاة والصوم حتى يفاجأ بانهيار افتراضاته عام ١٩٨٧م. فقد ثبت أن أحد رواد الفضاء المسلمين قد أدى فريضتي الصلاة والصوم داخل مركبته الفضائية وهو يقوم بعمله على أفضل وجه، ثم يؤكد الفحص الطبي بعد هبوطه على سطح الأرض أنه وزميله المسلم الآخر في حالة صحية متفوقة على رفاقهم الآخرين (انظر محاضرة الأمير سلطان بن سلمان بن عبد العزيز، أول رائد عربي مسلم يجوب الفضاء، والتي القاها صباح الاحد ٢٤ جمادى الثانية عام ١٤٠٧هـ الموافق ٢٢ فبراير سنة ١٩٨٧م في المركز الاسلامي الافريقي بالخرطوم) - المصدر: النشرة الاعلامية الثقافية للمركز، العدد (٣٧) شعبان ١٤٠٧ هـ، ص١٨- ١٩.

(٢) حسين احمد أمين، حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة، مكتبة مدبولي القاهرة الطبعة الثانية، ١٩٨٧، ص٢١٥- ٢١٦.

(٣) المصدر نفسه، ص٢١٦.

الله لم يجد مناصا من إضافة عبارة: «دون أن يكون اختيار العقوبة الثانية (أي التي تلغي حد السرقة) خروجا على الاسلام وروحه»[1] !! ثم يستطرد قائلا:

«ونظر الفقهاء والمجتهدون فاذا الآية القرآنية (أي آية حد السرقة ـ المائدة ٣٨) قائمة، والحكم بقطع يد السارق والسارقة قائما[2]، وقد كان المنطقي والمفروض أن يعلنوها صراحة أن بعض أحكام القرآن والسنة قد قصد به التصدي لعلاج شرور وثيقة الصلة بالمجتمع الجاهلي في شبه جزيرة العرب وبزمن النبي عليه السلام، وأنه من حق (كذا) المجتمعات الأخرى والأجيال التالية أن تطور هذه الأحكام على هدى روح الاسلام ومقاصده بعيدة المدى»[3] !!

أهو مجرد توارد في الخواطر أن تلتقي مقولات حسين أحمد أمين مع تخرصات فؤاد زكريا حول ما أسماه بمشكلة النص الديني؟ لا أحسب ذلك. فكلا الكاتبين ينطلقان في نظرتها إلى الاسلام والقرآن الكريم من فلسفة اوجست كونت الوضعية التي اعتبرت الدين مرحلة عابرة في تطور الفكر البشري، ويهمنا أن نثبت هنا أن التشويش الفكري الذي يعاني منه فؤاد زكريا ورفاقه إنما هو ثمرة طبيعية للفلسفة التي يدورون في فلكها. حسين احمد أمين يشكو أن آية حد السرقة ما زالت قائمة، وفؤاد زكريا يقول: «وهكذا تظهر لنا المشكلات التي تترتب على وجود نص الهي مقدس يقوم بتطبيقه بشر فانون وتثار هنا كل الصعوبات الناجمة عن التقابل بين الثابت والمتغير والمقدس والبشري والروحي والزمني والفطري والتجريبي والأزلي والتاريخي والمثالي

---

(١) المصدر نفسه، ص٢١٧.

(٢) كأنما كان هذا الكاتب يتوقع ان يعقد مجمع ديني لإعادة النظر في بعض الآيات القرآنية واتخاذ قرار بشأنها!! ألم يعد بنا الكاتب إلى قصة طه حسين والتشكيك في القرآن؟!.

(٣) حسين احمد أمين، المصدر نفسه، ص٢١٧.

والواقعي »[1].

وزكي نجيب محمود يرى في الفلسفة الوجودية وفلسفة كونت ـ على حد قوله: ـ «تيارين معاصرين كنا بحاجة إليهما... الفلسفة الوجودية توكيدا للحرية، والوضعية المنطقية توكيدا للطريقة العلمية في صياغة القول وفي فهمه على السواء... الوجودية لتكون فلسفة حياة والثانية لتكون فلسفة علم »[2].

إن العقيدة الاسلامية بنقائها وخصائصها الفريدة ومخاطبتها الفطرة الانسانية، عصمت المسلم من اختلال الرؤية الذي يعاني منه تلامذة الفلسفة الوضعية. وفقهاء الاسلام بما أوتوا من علم وسعة أفق، حطموا هذا السياج الواهي الذي يحاول اللادينيون فرضه على امة الاسلام، وأدركوا ـ أي علماء الاسلام ـ أنهم يواجهون تحديات العصر، بل كل العصور، من موقع قوة لا تقبل المساومة، ومصدر قوتهم هذا الاسلام الذي يجمع بين الأصالة والثبات والمرونة، وهذا ما يصعب فهمه على الغربيين ومقلديهم من أبناء المسلمين، إنهم لا يستطيعون أن يفرقوا بين الأصالة التي تستمد جذورها من العقيدة والأحكام والفرائض والحدود والتشريعات، وبين المرونة التي تلازم تطبيق مبادىء الاسلام وأحكامه في واقع الحياة تطبيقا يراعي تغيير الزمان والمكان، وتجدد حاجات الأفراد والمجتمعات ونمط الحياة المعاشية وكل ما يدخل في باب جلب المصالح ودرء المفاسد.

« فلا عجب أن تأتي شريعة الاسلام ملائمة لفطرة الإنسان، جامعة بين عنصر الأصالة والثبات وعنصر المعاصرة والمرونة، فبالثبات يستعصى هذا المجتمع على عوامل الانهيار والفناء والذوبان، وبالمرونة يستطيع أن يكيف نفسه وعلاقاته حسب تغيير الزمن وتغير أوضاع الحياة دون أن يفقد

---

(١) فؤاد زكريا، الصحوة الاسلامية في ميزان العقل، مصدر سابق، ص١١٠- ١١١.

(٢) زكي لجيب محمود، في حياتنا العقلية، دار الشروق، بيروت القاهرة ، الطبعة الثانية، ١٩٨١، ص٣٠-٣١.

خصائصه »[1].

وتتجلى عناصر الثبات والمرونة في مصادر التشريع الاسلامي، القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة والاجماع والقياس وكلها تؤكد مرتكزات العقيدة دون حجر على حرية الفرد والمجتمع في التكيف وفقا لتغيرات الحياة زمانا ومكانا، ما دام الالتزام قائما بأحكام الكتاب والسنة.

لقد وسعت الشريعة الاسلامية العالم الاسلامي - كما يقول الدكتور يوسف القرضاوي - على تباين أجناسه وتنائي أطرافه وتنوع بيئاته الحضارية وتجدد مشكلاته خلال ثلاثة عشر قرنا من الزمان. والفرية التي أطلقتها أقلام غلاة المستشرقين وتلقفتها عقول تلاميذهم من أبناء الامة الاسلامية عن جمود الشريعة وانكار صلاحيتها لكل زمان ومكان، مردود على أهلها بمنطق التاريخ وبنصوص الدين على السواء. لم يثبت التاريخ - في يوم من الأيام - أن الشريعة الاسلامية عجزت عن الاستجابة لحاجة المجتمع الاسلامي، في تطوره خلال تاريخه الطويل وفي علاقته بالمجتمعات الأخرى التي وجدت في ظل الاسلام وشريعته، مثابة وأمنا وحرية. وضرب توماس آرنولد مثالا لذلك بقوله عن دخول الاسلام مصر: « بل كان المسلمون على خلاف غيرهم، إذ يظهر لنا أنهم لم يألوا جهدا في أن يعاملوا كل رعاياهم من المسيحيين بالعدل والقسطاس، مثال ذلك أنه بعد فتح مصر، استغل اليعاقبة (هي فرقة من النصارى) فرصة إقصاء السلطات البيزنطية ليسلبوا الارثوذكس كنائسهم ولكن المسلمين أعادوها اخيرا إلى اصحابها الشرعيين بعد أن دلل الارثـوذكس على ملكيتهم لها[2].

(١) شعبان محمد اسماعيل، الاسلام بين الأصالة والمعاصرة، منبر الاسلام، العدد الحادي عشر، ذو العقدة ١٤٠٦هـ - ص٥٣- ٥٤.

(٢) توماس و. آرنولد، الدعوة إلى الاسلام، تعريب حسن ابراهيم حسن وعبد المجيد عابدين واسماعيل النحراوي، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠م ص٨٨.

وتستمد الشريعة الاسلامية مرونتها من عوامل حددتها النصوص، منها: « سعة منطقة العفو المتروكة قصدا »[1] ومنها « القياس » و« الاستحسان » و« الاستصلاح » وهو « اخصب الطرق التشريعية فيما لا نص فيه، وهو المصلحة المرسلة ـ التي أملت تدوين الدواوين ووضع الخراج وتمصير الأمصار والحجر على الطبيب الجاهل (عند ابي حنيفة)، وفرض الضرائب على القادرين (عند مالك)، إن لم يكن في بيت المال ما يكفي »[2]. ومنها « العرف » أي ما اعتاده الناس وتواضعوا عليه في شئون حياتهم. ومن العوامل الاخرى لمرونة الشريعة: « اهتمام النصوص بالأحكام الكلية »، دون الجزيئات، « الا فيما كان شأنه الثبات والدوام، كالعبادات والزواج والطلاق ونحوها »[3]، ومنها قابلية النصوص لتعدد الافهام، وهو منطلق التنوع في المدارس الفقهية ومنها « رعاية الضرورات والاعذار والظروف الاستثنائية »[4] الخ، وذلك كله بغير مساس بالأحكام الثابتة الدائمة التي لا مجال فيها للتغير كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات والحدود الشرعية على الجرائم الخ، او ما عبر عنه الفقهاء المسلمون بقولهم إن منهج التشريع في الاسلام قائم « على تفصيل ما لا يتغير واجمال ما يتغير »[5].

في هذا الإطار الواضح من الفهم للثوابت والمتغيرات، اجتاز المجتمع الاسلامي كل ما اعترض طريقه من تحديات، منذ عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما حفر (الخندق) بإشارة سلمان الفارسي[6]، ولم يتطاول أحد

---

(١) يوسف القرضاوي، عوامل السعة والمرونة في الشريعة الاسلامية، دار الصحوة للنشر، القاهرة، ١٩٨٥، ص١١.

(٢) المصدر نفسه، ص١١.

(٣) المصدر نفسه، ص٣٧.

(٤) انظر القرضاوي المصدر نفسه، ص٦٥، ٧٥، ٧٧، ١٠٢، ١٠٣.

(٥) محمد سليم العوّا، النظام القانوني الاسلامي في الدراسات الاستشراقية المعاصرة، مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الاسلامية، الرياض ١٩٨٥م ج١ ص٢٦٧.

(٦) المقريزي، امتاع الاسماع، مصدر سابق، ص٢٢٠.

يومئذٍ على المسلمين ليسألهم: كيف تحاربون الوثنية وانتم تدافعون عن انفسكم بحفر خندق هو من ثمار الحضارة المجوسية الكافرة!! وبنفس هذا الانفتاح الواعي أقبل المسلمون على دراسة العلوم والحكمة والفلسفة اليونانية وتفاعلوا مع الحضارات الأخرى أخذا وعطاء، ولكن ذلك لم يتم بالترخص في العقيدة الاسلامية أو تعطيل الشريعة وانما كان باليقظة التامة للتيارات الوثنية والمعتقدات الضالة التي حاولت التسرب إلى الفكر الاسلامي تحت ستار التفاعل بين الحضارات.

لقد شغل الدكتور منصور خالد نفسه كثيرا بالحديث عن قضية «التأصيل» و«التأصيل الحضاري» دون أن يحدد مقصده بوضوح. اما علماء العربية فيقولون «أصل الشيء بفتح الصاد المخففة وضمها، أي صار ذا أصل أو ثبت ورسخ أصله واذا قلت «أصّله» بتشديد الصاد وفتحها فانما تعني بذلك بيّن أصالته[1].

الأرجح اذن، ان المؤلف يعني «بتأصيل الجانب القيمي في الاسلام في قلب الواقع الحضاري الذي يعيشه الناس»[2]. بيان أصالة القيم الاسلامية، ولكنه لم يوضح سبيله إلى «التأصيل» الا في عبارات عامة تشير إلى أهمية الأخذ بالتقنية والعلوم الحديثة، وذلك أمر لم يختلف عليه المسلمون في وقت من الأوقات. غير أننا نلحظ أن المؤلف يستخدم تعبير (الواقع الحضاري) حينا و(الحضارة المعاصرة) تارة و(إنجازات العصر) تارة أخرى وكلها ـ فيما يبدو ـ بمعنى واحد.

ولعلنا لا نخطئ في حق المؤلف اذا تبادر إلى أذهاننا أن الواقع الحضاري الذي يشير إليه هو عين الحضارة المعاصرة التي عرفها لنا، واذا صح فهمنا على هذا النحو حق لنا أن نتساءل كيف نرسخ قيم الاسلام ونبين أصالتها في

---

(١) محيط المحيط، للبستاني، وابن منظور، لسان العرب.

(٢) منصور خالد، الفجر الكاذب، مصدر سابق ص١١.

الطائرة النفاثة؟ وكيف يتأتى لنا عضونة الحضارة المعاصرة (وفقا لتعريف المؤلف) في القيم التراثية الاسلامية، ونحن نعلم طبيعة القيم وماهيتها؟

لعل ما قصد إليه المؤلف لا يخرج عن فكرة التوفيق بين الاسلام وما جد من مستحدثات العصر، في مجالات الحياة بأسرها لا في الآلات وحدها كما أراد لنا أن نفهم ولكن تحقيق ذلك التوفيق في إطار الاسلام شيء، وتحقيقه بتحريف الاسلام أو تبديله أو اخضاعه لمفاهيم ومعايير غير إسلامية شيء آخر.

لقد كان المؤلف في غنى عن هذا الغموض الذي عالج به موضوع التأصيل لو أنه اعترف ـ ابتداء ـ بأن الحضارة الغربية المعاصرة ـ دون اجحاف بما ابدعت وبما أنجزت في مضمار العلم ـ ليست هي العلم وحده ولا التقنية وحدها، وانما هي أمشاج من روعة الإنجاز العلمي، والغرور البشري، والخواء الروحي، والضلال الفكري الذي حسبه الإنسان الحديث مفتاحا للتقدم والرقي. ولكن حرص المؤلف على تبرئة الحضارة المعاصرة من صفة الجاهلية، هو الذي أفضى به إلى هذا المسلك الشائك.

قال المؤلف «إن الذي يسميه المؤرخون الحضارة الاسلامية هو حصيلة الجهد الفكري الاسلامي للتوفيق بين الاسلام وتعاليمه وبين موروثات الإنسان الفكرية ثم تطبيق كل هذا لمجابهة تحديات الواقع الذي عاصره هؤلاء المفكرون وكانت أداتهم في هذا التوفيق والتوليف هي العقل»[1].

وما أغفله المؤلف هنا، أن بناة الحضارة الاسلامية، على الرغم من تفاعلهم مع الحضارات الأخرى أو ما سماه المؤلف «الانفتاح الحضاري الوارف»[2] في عصر المأمون والعصر العباسي كله، لم يقبلوا موروثات الإنسان الا باخضاعها لمعايير الاسلام. واذا كان العلماء المسلمون اغترفوا من حضارات غيرهم من

---

(١) الصحافة، الخرطوم، ٨٣٥٠ـ ١٩٨٦/٥/٥م.

(٢) الصحافة، ٨٣٥١ـ ١٩٨٦/٥/٧م.

الأمم واستوعبوا كل ما هو صالح في حضارات «جاءت من مجوس فارس أو وثني بلاد اليونان»، فانهم رفضوا المجوسية والوثنية والزندقة التي حمل لواءها الراوندية والخرمية والمقنعية من الذين اسقطوا الصلاة والزكاة والحج وادعوا الألوهية. وكان خلفاء بني العباس، من عهد المنصور إلى عصر المأمون والمعتصم، هم الذين وقفوا بحزم واجتثوا هذه التيارات الوثنية[1] التي جاءت في ركاب ما وصفه المؤلف «بالانفتاح الحضاري الوارف».

لقد اجهد منصور خالد نفسه في محاولته التعريف بالتأصيل الحضاري ووسائل تحقيقه، فإذا به لا يخرج عن ابتداع صيغة تجعل ما اسماه «بالجانب القيمي في الاسلام» مجرد رافد يغذي «شمولية الحضارة التقنية المعاصرة» أو جرعة تستقوي بها تلك الحضارة على تخفيف صبغتها المادية!! فهو يقول:

«بيد أن حضارة الإنسان في هذا الزمان قد تجاوزت علوم الأولين إلى ما لا يمكن دراسته في المكاتب والمساجد... فتراث الإنسان الحضاري في عصرنا هذا هو العلم والتكنولوجيا، والتكنولوجيا ليست هي السيارة والتلفاز... وانما هي العقل والمنهج اللذان يصنعان كل هذا... والتأصيل الحضاري الاسلامي يبدأ اولا بالاهتمام بهذه المعارف... ثم يتم بالعمل على إعادة مناهج درسنا لنغرس فيها فضليات القيم الموروثة حتى نعطي هذه الحضارة عمقا ابعد من عمقها المادي... وعندما نفعل هذا فاننا نحذو حذو سلف طبقوا المناهج المستحدثة التي تعلموها من الآخرين... تماما كما فعل ابن رشد وابن سينا وهما يستهديان بارسطو، أو فعل شيوخ المعتزلة وهم يستلهمون أفكار الأفلاطونية الحديثة»[2] انتهى حديث الكاتب.

ونلحظ هنا أن المؤلف أكد شمولية الحضارة الغربية ونسي شمولية الحضارة

---

(١) انظر الطبري، خياط، ج١٠، ص٢٣ وما بعدها.

(٢) الفجر الكاذب، مصدر سابق، ص١٦١.

الاسلامية ولم يتطرق إلى بعض الاسئلة الهامة: هل تقبل الحضارة التقنية التي يعنيها، مبدأ الترقيع؟ أليست القيم الروحية والجمالية للحضارة الغربية منبثقة عن فلسفة خاصة هي نتاج تلك الحضارة؟ ألم تقل النظرية الماركسية «إن أسلوب الانتاج في الحياة المادية هو الذي يحدد الطابع العام لقضايا المجتمع، الاجتماعية والسياسية والروحية أو العقلية؟»[1].

الواقع أن محور الخلاف بين دعاة الاسلام ورموز اللادينية الحديثة يتمثل في قضية «الانتقاء التي تناولها الدكتور محمد يحي في رسالته بعنوان «في الرد على العلمانيين»، وفيها نجد إجابة محددة على الأسئلة المطروحة، إذ يقول:

«وهنا نمنح الفرصة للعلمانيين كي يردوا بإحدى اشهر حججهم هذه الايام وهي حجة مدهشة حقا. فهم يقولون ان اسلوب نقل جوانب (علمية وتقنية وصناعية) من حضارة الغرب دون جوانب اخرى (العقائد والسلوكيات والأفكار... الخ) لا يصح، لان هذه الحضارة متكاملة إلى أبعد الحدود، فتقدمها الصناعي والعلمي ثمرة عقائدها الفلسفية كما ان منتجاتها المادية تحمل بين طياتها قيم وأفكار مجتمعها المعنوية»[2].

لقد وضع الدكتور محمد يحي قضية التوفيق بين الاسلام والحضارة الغربية الحديثة في إطارها الصحيح، الذي يكشف عن تناقض دعاة العلمانية في نظرتهم إلى الاسلام وإلى الحركة الاسلامية المعاصرة. فهم جميعا ومن حيث المبدأ، مناوئون لفكرة البعث الحضاري الاسلامي، وهذا أمر مفهوم بالنظر إلى أن العلمانية تجرد الاسلام من أهم خصائصه، لتحصره في دائرة لاهوتية ضيقة كما فعلت اوربا. ومن ثم يصبح الحديث عن العودة إلى الاسلام - في نظرهم -

---

(١) انظر: Karl Marx, **Preface to a Contribution to the Critique of Political Economy,** Marx and Engles, Selected Works, Moscow 1955, Vol. 1, p. 363.

(٢) محمد يحي، ورقة ثقافية في الرد على العلمانيين، الزهراء للاعلام العربي، الطبعة الاولى، القاهرة، ١٣٠٥هـ - ١٩٨٥م، ص٥٣.

دعوة ارتدادية. وخير من يمثل هذا الاتجاه الدكتور فؤاد زكريا الذي يقول:

« يرتكز الداعون إلى الجمع بين الدين والدنيا ومن ثم بين العقيدة والسياسة، على مبدأ صلاحية النص الديني لكل زمان ومكان، هذا المبدأ في ذاته يولد تناقضا اساسيا عند تطبيقه... ذلك لأن الدنيا بطبيعتها متغيرة واحوال المجتمع والإنسان والسياسة لا تكف عن التطور »[1]. وخلاصة ما ينتهي إليه الكاتب:

« انه لا مجال للتوفيق بين الدين والدنيا، وهذا ما ذهب إليه طه حسين منذ اكثر من ستين عاما، عندما أكد ان الخصومة بين العلم[2] والدين اساسية وجوهرية لأن الدين يرى لنفسه الثبات والاستقرار ولأن العلم يرى لنفسه التغيير والتجدد فلا يمكن ان يتفقا الا أن ينزل أحدهما عن شخصيته »[3].

ولا يخفى ان الاسلام في نظر فؤاد زكريا وطه حسين لا يعدو ان يكون دينا خاضعا لمفهوم الدين كما عرفه الغربيون، ولتجربتهم مع الكنيسة الكاثوليكية خلال تاريخهم الوسيط. وعلى الرغم من ذلك لم تغب حقيقة الاسلام عن بعض العلمانيين لا سيما اولئك الذين نشأوا في بيئة اسلامية واتيحت لهم فرص الاطلاع على بعض المعارف الاسلامية في مصادرها الاساسية، ولكن ولاءهم للفكر الغربي ـ بغض النظر عن دوافع هذا الولاء ـ حملهم على الاهتمام بالدعوة الاسلامية المعاصرة ومحاولة افراغها من مضمونها. اما باعتبار انها دعوة، « سلفية ارتدادية » أو أنها « مظهر من مظاهر الاحباط » أو باعتبارها دعوة رومانسية لا صلة لها بواقع الحياة، ومن ثم يتعين

(١) فؤاد زكريا، مصدر سابق، ص٣٢.

(٢) ورود كلمة العلم هنا لا يعني أن للعلمانية صلة بالعلم أو انها تستند إلى العلم وسنطرق هذه المسألة في موضعها.

(٣) طه حسين، من بعيد، مصدر سابق ص٢٣٤.

إذابتها في تيار الحضارة الغربية المعاصرة وتلك هي حصيلة اجتهاد منصور خالد وحسين احمد أمين.

يقول منصور إن «عبادة الله والتفكر في خلقه لا تتم باستظهار النصوص وإنما تتم بجهد العالم في المختبر وجهد الطبيب في المشرحة وجهد الباحث المدقق في المكتبة فهذا هو الاسلام الحضاري، لا إسلام المنبريات التي لا تعرف من الاسلام الا آيات الوعيد والنذير[1]. والخطأ الأول الذي ارتكبه هذا الكاتب أنه يفصل بين العلم وآيات الوعيد والنذير، بل يكاد يوحي بوجود تناقض بين تلك الآيات وثمار العلم والمعرفة. والخطأ الثاني، أنـه لم يتفـرس بـوجـوه العلماء الذين يعملون في المختبرات ولا الأطباء الذين يسهرون مع المرضى في قاعات الجراحة ولا الباحثين الذين تعمر بهم دور البحث ومراكزه، ولو أنه فعل ذلك لوجد كثيرا من دعاة الحركة الاسلامية المعاصرة هناك، يعملون في صمت. إن الاسلام لا يعرف الفصل بين آيات الوعيد والنذير والعمل في المختبرات العلمية أو قيادة الطائرات النفاثة، فثمار العلم والمعرفة تسير في وئام إلى جانب آيات الوعيد والنذير لهداية الإنسان وإيقاظ الغافلين عن لقاء الله، وصدق الله العظيم ﴿**إنما يخشى اللهَ من عبادِهِ العلماء**﴾[2].

وقصارى ما انتهى إليه حسين أحمد أمين ومنصور خالد، أن الاسلام قد يسهم «بموروثه القيمـي» في الحضـارة الغـربيـة المعـاصرة ولكـن حينما يشترط صراحة التسليم ـ أولاً ـ بأنه لا مجال للحديث عن حضارة أخرى غير حضارة الغرب[3]، لأن الغرب نفسه لن يسمح بذلك، ولأن العالم كله يسير نحو الوحدة في ظل تلك الحضارة ولا خيار أمام المسلمين في الخروج على ذلك[4].

---

(١) الفجر الكاذب، مصدر سابق، ص١٦٢.

(٢) سورة فاطر، آية ٢٨.

(٣) انظر تفنيد أرنولد توينبي لهذه الفكرة السخيفة في موجز كتابه «دراسة للتاريخ» الفصل السادس من هذا البحث (قراءة في التاريخ الاسلامي).

(٤) حسين احمد أمين: «إن مجتمعنا الاسلامي جزء من عالم يسير سيرا حثيثا في طريقه إلى أن =

وهذه مرحلة هزيمة نفسية تجاوزها المسلمون منذ أمد طويل، ولكن دعاة الفكر الجاهلي المعاصر ما زالوا رهائن تلك الهزيمة.

إن القيم الاسلامية لم تنبثق من فراغ ولا يتأتى ترسيخها في فراغ. انها وليدة العقيدة الاسلامية التي ترتكز على الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وهي مرتبطة بسلوك الإنسان واسلامه لله في كل امر من أمور دينه ودنياه.. انها أكبر من كل مفهوم للقيم التي تواضع عليها الإنسان، انها قيم تستمد ثباتها وشمولها من ثبات العقيدة الاسلامية وهيمنتها على حياة الإنسان، ولا يتأتى ترسيخها الا بترسيخ الاسلام نفسه، عقيدة وشريعة، فكرا وحضارة، دينا ودنيا، ومن اراد أن يبحث عن الجانب القيمي للاسلام خارج هذا الاطار فقد أخطأ الطريق.

تهافت الفكر العلماني:

ارتبطت بعض التيارات الفكرية الوافدة على العالم الاسلامي خلال القرنين الماضيين بحركة الفتح والاستعمار الاوربي وهيمنة الثقافات الغربية على الطبقة المستنيرة من ابناء المسلمين، وكان طبيعيا - بعد انحسار المد الاستعماري وتقلص نفوذه[1] - أن تعيد أمة الاسلام النظر فيما تسرب إليها من مذاهب وأفكار ابان خضوعها المباشر للحكم الاجنبي. ويحتل التيار العلماني مكانا مرموقا بين تلك التيارات، إذ أن العلمانية تمثل الترياق المضاد لفكرة البعث الاسلامي، بحكم طبيعتها القائمة على مبدأ الفصل بين الدين والدولة ومحاولة فرض التجربة الاوربية في هذا المجال على المجتمع الاسلامي. ومن ثم كان لزاما على دعاة العلمانية ان يوضحوا موقفهم من الدين بوجه عام ومن الاسلام

= يصبح عالما واحدا لا يسمح بعزلة (دليل المسلم الحزين ص١٣٨).

(١) ما زال الغرب يتمتع بنفوذ سياسي واقتصادي وحربي كبير في المنطقة العربية وتمثل دولة الصهيونية قلعة كبرى من قلاع ذلك النفوذ.

على وجه الخصوص. ولو كان الأمر يتعلق بمجتمعات لا تدين بالاسلام، لما وجدوا صعوبة في اقناعها بأن العلمانية لا تلغي الدين ولا تناقضه. اما في المجتمع الاسلامي فلا يكفي مثل هذا النفي، لأن الدين ـ في الاسلام ـ ليس قضية شخصية او مسألة تتعلق بالضمير فحسب. ونفى شبهة التناقض بين الدين والعلمانية، استنادا إلى ان العلمانية تكفل للمتديّن حرية الضمير، لا تكفي لاقناع المسلم، لانه يعلم ان التسليم بمبدأ فصل الدين عن الدنيا يعني بداية الصراع مع العلمانية. مع ذلك لجأ دعاة العلمانية إلى هذا المنطق الساذج لاقناع المسلمين ان العلمانية لا تلغي الاسلام الذي يمجدونه ويشيدون بقيمه ومثله العليا. فالدكتور منصور خالد مثلا خص الاسلام بكثير من الاعجاب والتقدير، في كتابه، «الفجر الكاذب» واثنى على الفقهاء والعلماء، ولكنه أعجب بماضي الاسلام، لا بالاسلام ذاته، فكان إعجابه شبيها بإعجاب السياح بالتحف الأثرية النادرة، وأثنى على فقهاء الاسلام، ما داموا بعيدين عن أمور الدنيا!!

وفي ذلك يقول:

«ونبادر فنقول بأن اخر ما نرمي إليه هو ان نغمط الفقهاء حقهم فقد نشأنا في رحاب رجال منهم سبقت لهم الحسنى... الخ»[1]. ثم يستطرد «وعلى طول عهدنا بهذا النفر ـ يعني الفقهاء ـ لم نسمع من واحد منهم لغوا في الحديث او رجما للناس بالباطل... وظل فقهاء السودان ومتصوفته حتى القلة التي ولجت منهم ميدان السياسة يتركون للناس امور دنياهم فهم ادرى بها طالما اعتصموا بميراثهم القيمي الاسلامي». ثم يؤكد أن صلاح الناس والجماعات لا تقرره القوانين وانما يقرره، أول ما يقرره، التربية والقدوة»[2].

أليست للفقهاء المسلمين مهمة غير الإرشاد في شئون العبادات والأحوال

(١) الفجر الكاذب، ص١٢.

(٢) المصدر نفسه.

الشخصية؟ أليست لهم كلمة في شئون الحكم والقانون والاقتصاد والتربية والتعليم؟ واذا باشروا مسئوليتهم في هذه المجالات، أيكون ذلك خروجا عن دائرة اختصاصهم وتدخلا في امور الدنيا؟

تلك هي الاسئلة التي كان يجدر بالمؤلف أن يتولى الإجابة عليها وهو يفرق بين أمور الدنيا والدين حتى لا يظن المرجفون أن دراية الناس بأمور دنياهم تبيح لهم أن يفعلوا ما يشاءون. لكن المؤلف كان مشغولا بحشد البينات ليثبت أن دعاة الاسلام المعاصرين «أدنى قامة من قدامى الفقهاء والمجددين»[1]. ومن ثم أجهد نفسه في إطراء الامام الغزالي وابن رشد وابن سينا والفارابي والمعتزلة ومَن سماهم فلاسفة عصر النهضة (الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا) الذين أشاد بتجديدهم المبدع واجتهادهم العميق، غير أنه لم يفطن إلى أن هؤلاء الفلاسفة وفي مقدمتهم شيخهم جمال الدين الأفغاني الحسيني قد لقوا في عصرهم، بل حتى في عصرنا هذا من السخرية والتشهير والتنديد والافتراء مثل ما يلقى دعاة الاسلام المعاصرين من قلم المؤلف ومن حملات الاعلام الغربي الجائرة. وكان الأفغاني أوفرهم حظّا من تلك الافتراءات التي انهالت من تقارير اللورد كرومر في القرن التاسع عشر وانتهت بهجمات الباحثة الامريكية ن. كدّي وايلاي خدوري[2] ولويس عوض في القرن العشرين.

فالأفغاني فيما يزعم لويس عوض «يمزج الدين بالدولة ويفتت الحضارة الحديثة إلى شطرين هما وجهها المادي أي العلم والتكنولوجيا، ووجهها الروحي أي الفكر والقيم»[3]. ويستطرد الدكتور لويس عوض قائلا: «أيا كان الأمر فقد كان هذا رأي الأفغاني: لا منقذ للعالم الاسلامي إلا باتحاده في جامعة

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) انظر: Kedourie, **Afghani and Abduh,** Frank Cass & Co. London, 1966, pp. 4-5.

(٣) مجلة التضامن، لندن، العدد (١٩) ٢٠ أغسطس ١٩٨٣، ص٦٣ «الايراني الغامض».

إسلامية داخل اطار خلافة تجعل الدين والدولة شيئا واحدا وتسير على نهج الخلفاء الراشدين »[1].

ثم يقول لويس عوض « هكذا كان الأفغاني يرى العالم العوبة، السياسة عنده ألعوبة، الفكر عنده العوبة، الاصلاح عنده ألعوبة وهذه شخصية المغامر.. غيره يزعم ولو كذبا على النفس أو على الغير أنه يعيش بلا وطن ولا روابط كشذاذ الآفاق ويضحي بكل شيء في سبيل قضية مقدسة. أما الأفغاني ـ والحديث ما زال للويس ـ فقد كشف أوراقه في لحظة غضب عارم « إنه ينظر إلى الحياة نظره إلى لعبة »[2]. انتهى حديث لويس عوض.

هذا هو الأفغاني أو الايراني الغامض ـ كما يراه لويس عوض ـ وهو ذات الأفغاني الذي أضفى عليه منصور خالد صفات المجدد المبدع المجتهد الذي « ما ابتغى الا حماية الاسلام من أن يصبح سلفية ارتدادية تعود بنا القهقرى على الأعقاب »[3].

والشيخ محمد عبده، بعد اعتزاله أمر السياسة وقطع علاقته مع الأفغاني (١٨٨٤)، يصبح موضع تقدير واطراء لويس عوض، مثلما أثنى منصور خالد على فقهاء السودان الذين يلزمون حدودهم ويتركون للناس امور دنياهم..

يقول لويس عوض: « كان معروفا عن محمد عبده أنه كان يكره السياسة ويرى أن وظيفة المفكر هي الاصلاح بالفكر والتربية والتعليم لا بالمشاركة المباشرة في عالم السياسة »[4].

بل نزداد علما من لويس عوض عندما يحدثنا « أن محمد عبده كان مطلعا

---

(١) المصدر نفسه.
(٢) التضامن، العدد (٢٠)، ٢٧ أغسطس، ١٩٨٣ ص٦٦.
(٣) الفجر الكاذب، ص١٣.
(٤) التضامن، العدد (٢٠) ٢٧ أغسطس ١٩٨٧م، ص٩٦.

على الاعيب الأفغاني بين الأحزاب السياسية والملوك والامراء للحصول على المال وكان مستاءً لذلك المنهج المجافي للأخلاق باسم السياسة »[1].

وما يهمنا في هذا المقام وضوح القاعدة العلمانية التي ينطلق منها كل من منصور خالد ولويس عوض في تحديد مهمة رجل الدين المصلح ومهمة رجل السياسة وكلاهما يتحدث عن المجتمع المسلم في وادي النيل. ولئن كان لويس عوض سافرا في هجومه عل الأفغاني السياسي وإشادته بمحمد عبده المصلح فان منصورا كان مدركا بحسه السياسي لطبيعة المأزق الذي تواجهه العلمانية في المجتمع الاسلامي، فاتخذ طريقه برفق وبدأ بتلقين الذين يتحدثون عن العلمانية، ولا أقول العلمانيين، درسا في معنى العلمانية، حينما قال: « ونقول للأمانة بأن العجز الفكري لم يكن هو عجز الاسلاميين وحدهم وانما شاركهم فيه الذين يتحدثون عن العلمانية وهم الآخرون يختزلون الألفاظ من واقعها التاريخي، فالعلمانية لا تلغي الدين... الخ »[2] ثم لا يلبث أن يؤكد « أن الاسلام دين لا كالأديان فهو دين معاش ومعاد »[3]. ولعله نسي أنه كان يطري ـ قبل لحظات وعلى نفس الصفحة ـ الفقهاء الذين يتركون للناس أمور دنياهم، فهم أدرى بها. وعندما يفطن إلى التناقض الذي وقع فيه بحديثه عن الاسلام الذي لا يفرق بين المعاش والمعاد، والعلمانية التي تضع حدا فاصلا بين الدين والدولة في كل شيء، يحاول الخروج من المأزق بتفسير كلمة « المعاش » قائلا: « فالاسلام دين يحث الناس على العمل لدنياهم كأنهم يعيشون أبدا ويدعوهم للعمل لآخرتهم كأنهم يموتون غدا »!! ثم يستدرك قائلا « فمحور الحديث اذن هو القيم المثلى التي يدعونا لها الاسلام، هي المدينة الفاضلة التي يحثنا على اقامتها في الأرض الخ »[4].

(١) المصدر نفسه.
(٢) الفجر الكاذب، ص١٤.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) المصدر نفسه.

غير ان هذا الاستدراك لا يعين المؤلف على الخروج من مأزقه، اذا قصد بذلك، الدفاع عن العلمانية أو التماس صيغة تجعل التوفيق بينها وبين الاسلام أمرا مقبولا. ومحور الحديث هنا ليست المدينة الفاضلة ولا القيم المثلى التي يدعونا لها الاسلام - كما زعم المؤلف - بل القضية التي أثارها هو نفسه، قضية العلمانية وموقفها من الدين ومن الاسلام بوجه خاص، فقد ذهب المؤلف إلى حد الإقرار بأن الاسلام دين معاش ومعاد ولكنه بدلا من تأكيد هذه السمة التي تفرد بها الاسلام بمزيد من الأمثلة التي توضح عناية الاسلام بشئون الفرد والاسرة والمجتمع والدولة وفي مجال التربية والاقتصاد والتشريع وغيرها، اذا به ينصرف عن الموضوع برمته ليحدثنا عن رسالة الاسلام الاخلاقية وقيمه المثلى، والقيم السرمدية والقيم النسبية، ليخلص إلى أن الاسلام لا شأن له بأمور الدولة، و يسخر من مصطلح «الدستور الاسلامي»[1]، استنادا إلى أن كلمة دستور نفسها كلمة فارسية[2]. وعلى الرغم من ان المؤلف استهل حديثه بأن الاسلام «دين لا كالأديان» بمعنى ان تعاليمه تشمل كل جوانب الحياة، فقد انتهى إلى القول بأن الدعوة إلى دستور اسلامي «دعوة غوغائية» والحديث عن إسلامية الدستور «مغالطة ونفاق»[3]، أي أن الاسلام اصبح - فجأة - عقيدة تفرق بين الدين والدولة. وهذا التناقض اصبح سمة العلمانيين في الوطن الاسلامي، لأنهم لا يستطيعون إنكار حقيقة الاسلام، وفي الوقت ذاته يسعون إلى طمس هذه الحقيقة عندما يجدونها عقبة تحول بينهم وبين مخاطبة المجتمع المسلم بمفاهيم غريبة عن الاسلام. يؤكد ذلك الاستاذ

---

(١) المصدر نفسه، ص١٤- ١٥.

(٢) المصدر نفسه: يبدو أن المؤلف لم يفطن إلى ما يعرف عند أهل العربية بالألفاظ المعربة التي طوعها العرب للسانهم. وفي القرآن الكريم أمثلة كثيرة لتلك الألفاظ المعربة، نذكر منها على سبيل المثال: الاباريق الارائك - الجبت - الطاغوت - الاستبرق الخ. انظر: السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٧٠هـ - ١٩٥١م، ص١٣٥- ١٤٠.

(٣) الفجر الكاذب، ص١٥.

حسين احمد أمين في حديثه عن الاسلام والعلمانية. فهو يعترف ـ كما فعل منصور خالد ـ أن الاسلام في صدره لم يعرف كنيسة أو نظام رجال دين ولا كانت في دولته طبقة منهم متميزة عن غيرها »[1]. ثم ينكص قائلا: « هكذا بدأت تتكون في العالم الاسلامي طبقة من رجال الدين شبيهة إلى حد كبير بكهنوت المسيحية وبدأت تظهر فيه الشرور والدواعي التي أدت في العالم الغربي إلى غلبة العلمانية »[2]!!

وفحوى هذا الادعاء ان طبقة من الكهنة ظهرت في الاسلام وفعلت ـ إلى حد كبير ـ ما فعلته البابوية في اوربا!! ومع ما تحمله عبارة المؤلف من افتراء على تاريخ الاسلام فأنها تنهض دليلا قويا على تهافت منطق العلمانية وإحساس دعاتها بالهزيمة في مواجهة الاسلام. فما دليل الكاتب على ظهور هذه الكنيسة في الاسلام؟، دليله على ذلك ـ على حد قوله ـ الفقهاء والعلماء والقضاة الذين اتخذوا زيا خاصا والذين كانوا « يصرون على ان يلتزم السلطان بأحكام الشرع[3]. وعندما يواجه الكاتب بحقائق التاريخ التي تثبت ان فقهاء الاسلام وعلماءه لم يقتلوا احدا او يسجنوه لأنه اتى بنظرية أو رأي مخالف، ولم يحجروا على حرية الفكر، يفسر ذلك بقوله: « لأن العلوم لم تكن قد بلغت في العصور الوسطى مبلغا يمكن للفقهاء الاحتجاج عنده (أي السلطان) بتناقض اكتشافاتها مع المعارف الواردة بالكتب المقدسة »[4]!! وهنا يكشف المؤلف عن حقيقة منظاره، إنه لا يرى التاريخ الاسلامي إلا من خلال قراءته لتاريخ الكنيسة في العصور الوسطى! ما هذه الاكتشافات التي تناقض المعارف الواردة بالكتب المقدسة عند المسلمين؟ حتى لفظ «Scriptures» الذي يستخدمه الغربيون، استعاره منهم حسين احمد أمين ليطبقه على المسلمين، فلم يقل:

---

(١) حسين احمد امين، الدعوة إلى تطبيق الشريعة الاسلامية مصدر سابق ص٢٥٩.
(٢) المصدر نفسه، ص٢٦١.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) المصدر نفسه، ص٢٦٢.

القرآن الكريم، وانما قال «الكتب المقدسة» لأنه يعلم أن القرآن ليس فيه ما يناقض أية حقيقة علمية ثابتة!![1].

وعندما أعاد بعض رجال الدين في أوربا النظر في عزلة الكنيسة عن شئون الحياة وأشاروا إلى الاهتمام بقضايا المعاش وتعزيز القيم المسيحية في العالم المادي، دعوا إلى ما يسمى «بالمسيحية العلمانية»[2]. وقد أشار إليها الكاتب تحت عنوان: «الدين العلماني»[3]. ولا شك أن ترجمة مصطلح «المسيحية العلمانية» الى تعبير «الدين العلماني» من شأنها أن تؤدي إلى لبس. فالمصطلح لا يعني في حقيقته سوى دعوة من بعض رجال الكنيسة في الغرب لتوسيع دائرة اختصاصهم بحيث تشمل شئون الدنيا، ولكن الحديث عن «دين علماني» ربما يوحي إلى القارئ أن الدين قد يكون علمانيا، وما دام الأمر كذلك، فلِمَ لا يكون الاسلام علمانيا؟؟ وقد وقع اللبس فعلا.

فقد نشرت جريدة الصحافة السودانية[4] مقالة تحت عنوان «الاسلام والعلمانية» زعم كاتبها أنها وردت على لسان العالم الجليل الشيخ محمد متولي الشعراوي، دون إسناد موثق وذكر للمصدر. تطرقت المقالة للحديث عن العلمانية بما يوهم القارئ ان العلمانية مشتقة من العلم (بكسر العين)!! فقالت على لسان الشيخ الشعراوي - والتبعة على الراوي - أن كلمة علمانية معناها أنها تسير في أقضيتها وفي كل مجالاتها على وفق ما يجيء به العلم.. فما هو العلم؟ ثم تساءل الشيخ الشعراوي - والرواية ما زالت لكاتب جريدة الصحافة -

---

(١) انظر: موريس بوكاي الذي يقول: «إن العلاقة بين القرآن والعلم مثيرة للدهشة لا سيا عندما يتضح أنها علاقة اتساق ووئام لا علاقة نزاع، مع أن القرآن سابق للعلم».
M. Bucaille, **La Bible, Le Coran, et La Science,** Eng. translation, North American Trust Publication, 1978, p.110.

(٢) ظهر هذا الاتجاه في النصف الأخير من القرن الميلادي العشرين.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٥٩.

(٤) الصحافة، الخرطوم، العدد ٨٣٦٢، ١١ رمضان ١٤٠٦هـ.

ومن الذي قال ان الدين ليس علمانيا ؟ » (انتهى حديث الصحافة).

ثم أورد الكاتب مقتطفات أخرى نسبت إلى الشيخ الشعراوي وكلها تتحدث عن العلاقة بين الاسلام والعلم حديثا يومئ إلى ان مصطلح العلمانية (بفتح العين) أصبح ينطق (بكسر العين) لاثبات صلته بالعلم ونفى تناقضه مع الاسلام!!

والحق أن لفظ العلمانية تعريب لمصطلح غربي لا صلة له بالعلم، وقد عُرِّف تعريفا وافيا لا لبس فيه، على صفحات الكتب والمعاجم اللغوية والموسوعات العلمية التي تطرقت لدراسة الفكر السياسي الغربي وتطوره، وتاريخ المجتمع الاوربي الذي كان مسرحا لصراع طويل بين الدولة والكنيسة الكاثوليكية، أو ما تسمى احيانا بالسلطة الزمنية والسلطة الروحية (اللاهوتية)، خلال ما يعرف بالتاريخ الاوربي الوسيط. وتجمع المصادر الغربية على ان العلمانية (Secularism) مشتقة من كلمة عالَم (بفتح اللام) أي الدنيا، فهي تقابل كلمة الدين والقداسة. والعلماني صفة لكل ما هو دنيوي، أي لا علاقة له بالمعتقدات الدينية، سواء أكان ذلك في مجال الحكم والسياسة، أم الفكر والاجتماع، أم التربية والتعليم، أم الفن والأدب[1].

وكما يقول الدكتور محمد يحي: لا قيامة لدعوة العلمانية خارج نطاق الممارسة التاريخية الغربية ووجود الكنيسة وحالة الدين المسيحي »[2]. وهذه الحقيقة وحدها تكفي لتفسير هجمة العلمانيين في العالم الاسلامي على الحركة الاسلامية المعاصرة، ومحاولتهم الدفاع عن العلمانية ونفي التناقض بينها وبين

(١) انظر، قاموس اكسفورد العالمي، ودائرة المعارف البريطانية، ماكروبيديا، شيكاغو ١٩٧٨ م (مادة سيكيولارزم) وراجع ايضا: بحث الدكتور الطيب زين العابدين: «التيار العلماني في السودان»، المؤتمر الأول لجماعة الفكر والثقافة الاسلامية، الخرطوم، ١١- ١٤ صفر ١٤٠٣هـ.

(٢) محمد يحي، «الرد على العلمانيين»، مصدر سابق، ص٣١.

الاسلام، بل ذهبت طائفة منهم إلى قلب حقائق التاريخ رأسا على عقب، في سبيل تبرير دعواهم.

فالدكتور زكي نجيب محمود - مثلا - يصف التحرر من التبعية للغرب وتقهقر الدعوة العلمانية امام المد الاسلامي بأنها نكسة، فيقول:

« الحقيقة أننا سرنا إلى الأمام من أوائل القرن الماضي إلى بدء الحرب العالمية الثانية[1].. ولكن النكسة جاءتنا بعد الحرب العالمية الثانية... إحياء العقيدة الاسلامية لا بأس به لولا ان ذلك استتبع ايضا رفض[2] ثقافة الاوربي[3]. اصبحنا كائنات ممسوخة، لا الشباب شبابا ولا الشيوخ شيوخا » لماذا؟ لأن « من أعجب العجب ان الاسرة الواحدة يكون فيها الشيوخ مستقبليين والشباب سلفيين »[4].

ووصف بعض الصحافيين المعاصرين، التوجه نحو الاسلام بأنه « أزمة » تقتضي بحثا عن الخروج منها: « منطقتنا - أي العربية - تركض نحو الدين، كيف الخروج من أزمة هذا المد الديني الضخم »[5].

توضح هذه المقتطفات حقيقة الأزمة التي تأخذ بخناق العلمانيين، فلم يجدوا

---

(١) كما رأينا في الفصل الثاني (تحت راية القرآن)، كانت هذه الفترة تمثل ذروة التسلط الأجنبي وسيادة الفكر اللاديني في العالم الاسلامي، كما شهدت الفترة التي اعقبت الحرب العالمية الثانية انتصار حركات التحرير في جهادها ضد الاحتلال الأجنبي ونفوذه الفكري والسياسي، وتقهقر الفكر اللاديني أمام الحركة الاسلامية المتصاعدة. فكيف يوصف هذا الانتصار، بأنه نكسة!!؟

(٢) لم يكن الكاتب دقيقا في هذه المقولة إذ أن النهضة الاسلامية المعاصرة لا ترفض ثقافة الاوربي وانما ترفض الوصاية الفكرية التي يسعى الغرب لفرضها على امة الاسلام، واذا كان في ثقافة الاوربي ما يوجب الرفض فما الذي يجعل رفضها أمرا منكرا!؟.

(٣) المصور العدد ٣١٤١، ٢٨ ربيع الأول ١٤٠٥ هـ - ٢١ ديسمبر ١٩٨٤ م ص٢٢.

(٤) المصدر نفسه، ص٢٣.

(٥) المصدر نفسه.

مخرجا الا الادعاء بأنهم « دعاة منهج علمي في التفكير »[1].

ان نزعة العلمانية نحو اخضاع المجتمع الاسلامي لفلسفتها وتحديد مفهوم الدين وتفسيره على النحو الذي ارتضاه الغرب، تضعها على خط المواجهة المباشرة مع الاسلام. الاسلام دين ودولة. والعلمانية خلاصة صراع بين الدين والدولة، لقد ثارت الدولة في اوربا على الكنيسة لأنها، كما قال لويس عوض « كانت - أي الكنيسة الكاثوليكية - تحرم كل نشاط فكري أو فني أو علمي أو أدبي يخدم الدنيا ولا يخدم الدين، وتعده منافيا للإيمان المسيحي القديم. من أجل هذا، مات الفكر والفن والعلم والأدب في أوربا المسيحية أكثر من ألف عام »[2].

ومن أجل ذلك، وجدت المجتمعات الاوربية الحديثة في العلمانية منفذا للتحرر من سلطان الكنيسة ومعبرا نحو حرية الفكر التي افتقدتها أمدا طويلا.

« لقد وضعت الكنيسة - والحديث ما زال للدكتور لويس عوض - الخيار بين الإنسان والله وبين الدنيا والآخرة وبين المادة والروح، وبين العالم الطبيعي وما وراء الطبيعة وبين الزمان والوجود في الأبدية واسست العقيدة المسيحية على قيام التناقض بين الطرفين »[3].

ثم ظهرت الدولة القومية الحديثة في اوربا، بعد عصر النهضة، ووجدت ضالتها في تراث اثينا الفكري وإرث روما التشريعي، وثمار العلم التجريبي، فألهت العقل البشري وجعلت الدنيا أكبر همها ومبلغ علمها وقالت للكنيسة ورجالها: « خذوا الروح واعطونا المادة. لنا الدنيا ولكم الآخرة »!

فهل يستطيع العلمانيون أن يجدوا تبريرا لمثل هذه القسمة في المجتمع

---

(١) ويسمونه احيانا بالعقلانية.

(٢) لويس عوض، مقال: « صور من عصر النهضة الاوربية »، المصور، ٣١٤١، مصدر سابق ص٣٥.

(٣) المصدر نفسه.

الاسلامي؟. ما ينبغي لهم وما يستطيعون، وصحائف التاريخ الاسلامي امامهم مفتوحة، لن يجدوا فيها بابوية تسلطت على رقاب الناس ولا وصاية لاهوتية حاربت العلم وأذلت الفكر. لن يجد العلمانيون غير حقيقة واحدة تؤكد أن أسطورة الفصل بين الدنيا والآخرة جاءت خلسة في ركاب الغزو الفكري الاوربي، وأنها نبت غرس في غير تربته.

ولئن اتخذت حركات التحرر الوطني في كثير من الأقطار الاسلامية طابع الحركات القومية العلمانية التي عرفتها اوربا نفسها، فان ذلك لا يعني بالضرورة تقبل المجتمع المسلم لفكرة العلمانية أو تجاوبه معها. وعلى الرغم من النجاح الذي حققته العلمانية في استقطاب مجموعة كبيرة من ابناء الأمة الاسلامية في النصف الأول من القرن العشرين ممن تأثروا بنمط الحياة في المجتمعات الغربية وفكرها وسلوكها، فان الفجوة الكبيرة التي تفصل هؤلاء عن قاعدتهم الشعبية العريضة لتنهض دليلا على أن التيار العلماني في دار الاسلام تيار دخيل، وانه لم يعد يملك مقومات البقاء بعد زوال المؤثرات التي افرزته، وقد اخذت بوادر انحسار المد العلماني تبدو جلية أمام الوعي الاسلامي المتصاعد في سائر أرجاء العالم الاسلامي.

الغزو الفكري

النهج الاستشراقي:

من السمات المميزة لدعاة الفكر الجاهلي الحديث في الوطن العربي، دأبهم المتواصل لإقحام مصطلحات غريبة على المجتمع الاسلامي وفكره وتاريخه، وهي مصطلحات مستمدة في المقام الاول من تاريخ المجتمع الاوربي وتطوره، وتمثل في الوقت ذاته، النزعة العلمانية التي سادت ذلك المجتمع فيما بعد. ونظرة إلى بعض تلك المصطلحات تكفي لتحديد مصدرها.

فعلى سبيل المثال نجد الدكتور فؤاد زكريا يردد في أحد مؤلفاته التعابير التالية وهو يتحدث عن الصحوة الاسلامية:

الطابع الارتدادي ـ نظرة لا تاريخية ـ التواكلية (بمعنى الإيمان بالقضاء والقدر) ـ الحكم الثيوقراطي ـ النظرة الارتدادية ـ الحكومة الدينية ـ العصور الوسطى العربية ـ الاغتراب الزمني (بمعنى الالتزام بالقرآن والسنة والشريعة الاسلامية»[1].

أما الدكتور منصور خالد فقد أسمعنا كثيرا من هذه الألفاظ من قبل، وهي لا تختلف عن مصطلحات فؤاد زكريا الا من حيث التنوع في الصياغة، فنجده ـ مثلا ـ يتحدث في كتابه: «الفجر الكاذب»[2]، عن السلفية

---

(١) فؤاد زكريا: الصحوة الاسلامية في ميزان العقل، مصدر سابق، ص ٣٥ إلى ص ٧٨.

(٢) انظر المقدمة.

الارتدادية، بدلا عن الطابع الارتدادي عند فؤاد زكريا، كما تحدث عن النظرة اللاتاريخية والظلام الدامس، بمعنى البعث الحضاري الاسلامي. وذكر الفقهاء الارتداديين والدعوة الغوغائية، ثم الغيبوبة الحضارية[١]. واكتفى الدكتور زكي نجيب محمود بالحديث عن «بيع العقول من اجل الخرافة»[٢]. والخرافة عند زكي نجيب محمود تعني الميتافيزيقا[٣]. والميتافيزيقا تمثل في رأي لويس عوض المنبع الذي انبثق منه الاسلام والمسيحية واليهودية أو ما سماه بأديان التوحيد الثلاثة[٤].

أرأيت كيف أدى هذا التسلسل الوصفي للميتافيزيقا - آخر الأمر - إلى تحديد ماهية الأديان التي اوحى بها الله سبحانه وتعالى إلى رسله الكرام؟

ولنبدأ بمناقشة بعض هذه المصطلحات ونكتفي باثنين منها وهما «الحكومة الدينية» و«الصراع الطبقي»، لان الدكتور لويس عوض قد زج بهما زجا في حديث له عن الاسلام، جاء فيه:

«ولما كان الاسلام دينا ودنيا وكانت اصول الحكم فيه ترتكز على (الثيوقراطية) (كذا)، أي على الحكومة الدينية، حيث الشريعة هي اساس الدولة، فقد كان من المحال ان يصرف أمور المسلمين إلا العارفون بكتاب الله وسُنّة رسوله»[٥]، صلى الله عليه وسلم. هكذا يفتينا الدكتور لويس عوض. وكما ذكرنا من قبل، لا مكان «للثيوقراطية» في تاريخ المسلمين ولا في الفقه الدستوري الاسلامي، لأن هذه الكلمة «افرنجية» تعني حكم

---

(١) منصور خالد، الصحافة ١٢/٥/١٩٨٦م.

(٢) الصحافة، ٢٠/٤/١٩٨٦م.

(٣) قشور ولباب، مصدر سابق، ص١٦٠.

(٤) التضامن، مصدر سابق، ٢٠ أغسطس ١٩٨٣م، ص٦٣.

(٥) لويس عوض، مقدمة في فقه اللغة العربية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٠م ص٥٤.

القساوسة (كليرجي) الذين، خضعت لهم اوربا في تاريخها الوسيط والذين زعموا أنهم يملكون تفويضا إلهيا لحكم البشر»[1].

والاسلام لا يعرف طبقة تسمى «القساوسة» ولا (غير القساوسة) تدّعي مثل هذا التفويض، وانما يختار المسلمون حاكمهم بمحض اختيارهم وارادتهم، ويعزلونه اذا حاد عن الشرع او نقض العهد الذي بايعوه عليه. هذه قاعدة في الفقه الدستوري الاسلامي. ولا أود ان اضرب مثلا بالصدّيق رضي الله عنه الذي وضع السابقة الدستورية الاولى في هذا الصدد ولكني أشير فقط إلى مقولة السيد عمر مكرم التي رد بها على من أنكر على أهل مصر عزل الوالي العثماني وتفويضهم الحكم لمحمد علي باشا (١٨٠٥)، طوعا واختيارا وعلى شروطهم. قال السيد عمر: «أولو الأمر العلماء وحملة الشريعة والسلطان العادل، وهذا (أي الباشا العثماني) رجل ظالم وقد جرت العادة ـ يعني السوابق الدستورية الاسلامية ـ من قديم الزمان أن أهل البلد يعزلون الولاة، وهذا شيء من زمان، حتى الخليفة والسلطان اذا سار فيهم بالجور فانهم يعزلونه ويخلعونه»[2]. فأين «الثيوقراطية» او «حكومة القساوسة» التي يحدثنا عنها لويس عوض وفؤاد زكريا من هذه الأصول التي أرسى الاسلام دعائمها في شئون الحكم؟

فحديث لويس عوض عما سماه اصول الحكم في الاسلام من خلال التجربة الاوربية لا يعدو ان يكون تلفيقا وتزويرا للتاريخ الاسلامي، وهو أمر لا يليق بمن يتصدى لمخاطبة العقول باسم العلم، ولكن يبدو ان الدكتور لويس يهدف إلى شيء آخر لا علاقة له بحقيقة نظام الحكم في الاسلام، لأننا نجده ينتقل فجأة إلى الحديث عما اسماه «طبقات العرق العربي واللغة العربية» ولأول مرة نسمع ان اللغة اصبحت طبقة من طبقات المجتمع. فهو يقول: «وهؤلاء

---

(١) دائرة المعارف البريطانية، مايكروبيديا، ١٩٧٨، ج٩، ص٩٣١.

(٢) الجبرتي، عجائب الآثار، دار الجيل ـ بيروت، ١٩٧٨م ج٣، ص٦٦.

هم العرب المستعربون (يعني العارفين بكتاب الله وسنة رسول الله (صلى الله عليه وسلم). ثم يواصل حديثه قائلا «وبالطبع هذا يتضمن ان الاسلام الصحيح فيه طبقات غير طبقات الايمان والتقوى والعمل الصالح وهذه هي طبقات العرق العربي واللغة العربية، وهو ما لم ينص عليه صراحة في التاريخ الاسلامي خشية الفتنة ولمخالفته صراحة لجوهر الدين»[1].

وبعد اقحام مصطلح «الثيوقراطية» في التاريخ الاسلامي، عنوة واقتدارا، يواصل الدكتور لويس عوض تحليله التاريخي، لاقامة الدليل على نظرية جديدة فحواها ان التاريخ الاسلامي ـ منذ ظهور حركات الانشقاق على الخلافة ايام الخلفاء الراشدين ـ شهد «صراعا طبقيا» واحتجاجا على الاتجاه الذي يربط بين العروبة والاسلام، ودليله على ذلك ظهور الخوارج والشيعة، «فقد كانا يلتقيان في شيء خطير أخطر ما يكون، وهذا هو الثورة على الحق العربي وعلى السلطة العربية اللذين قدمهما بنو امية (بنو قريش) كبديل للحق الديني، إلهيا كان أو انسانيًا»[2].

أرأيت جرأة على التلفيق في تصوير التاريخ الاسلامي كجرأة هذا الكاتب؟ ولكنه لا يقف عند هذا الحد، بل يكشف عن المزيد من النظريات: «ولو كنا نستخدم لغة العصر الحديث لقلنا ان الخوارج والشيعة وسائر الدعوات التي تجمع تحت الويتها مسلمو الأمصار المفتوحة كانت تنظر إلى حكم بني أمية على أنه فترة الاستعمار العربي باسم الدين واللغة لما فتحه المسلمون ـ لا العرب وحدهم ـ من أمصار غير عربية دخلت دين الاسلام وتكونت فيها الأمة الاسلامية. فهي بهذا المعنى حركات قومية تحررية»[3] انتهى حديث لويس عوض.

---

(١) مقدمة في فقه اللغة، مصدر سابق، ص٥٤.
(٢) لويس عوض، المصدر نفسه، ص٦٠.
(٣) المصدر نفسه، ص٦١.

ونلحظ هنا ان الدكتور لويس عوض استخدم بعض المصطلحات الحديثة، « كالقومية » و« الحركات التحريرية » ـ وفيا بعد ـ « الصراع الطبقي »، استخدمها كلها بأثر رجعي، باحثا عن شواهد لها في تاريخ الاسلام، فلم يجد ما يستند إليه سوى إشارة غامضة إلى حركتي الخوارج والشيعة.

يقول الدكتور « وهكذا نشأت الشيعة منذ بدايتها في العراق فكانت حركة قومية استهدفت أن يكون حكم الأمة الاسلامية من العراق وليس الشام »[١].

اما الصراع الطبقي داخل العراق ـ في رأي لويس عوض ـ فهو أمر لا يحتاج إلى دليل لأن: « قارئ ڤلهاوزن ـ والحديث هنا للدكتور لويس عوض ـ يحس احساسا واضحا بأن هذا الصراع بين أهل العراق وأهل الشام كان يخامره الصراع الطبقي السافر داخل العراق نفسها »[٢]. وڤلهاوزن هذا مستشرق الماني معروف، (١٨٤٤ـ ١٩١٨) ومؤلف كتاب « المملكة العربية »، ويعني بهذا العنوان، الدولة العربية الاسلامية في صدر الاسلام.

ونخلص من حديث الدكتور إلى أن الصراع الطبقي الذي أشار إليه لا يعرفه إلا الذين قرأوا لڤلهاوزن، وحتى هؤلاء لا يعرفونه على وجه اليقين وانما يحسونه فقط، مجرد إحساس.

هل بلغت استهانة الدكتور لويس عوض بالتاريخ الاسلامي مبلغا جعله يستند في دراسة ذلك التاريخ إلى الاحاسيس، لا إلى الوثائق والمصادر الأساسية؟ أم انه يرى في ڤلهاوزن واضرابه من المستشرقين مصادر للتاريخ الاسلامي لا يتطرق إليها الشك؟؟.

وقبل أن نتناول ما ذكره ثقات المؤرخين عن منشأ حركة الخوارج والشيعة وطبيعة الخلاف بين علي بن ابي طالب رضي الله عنه والمطالبين بدم عثمان

---

(١) المصدر نفسه، ص٦٢.

(٢) المصدر نفسه، ص٦١.

رضي الله عنه ورأي العدول من أهل الشام وأهل العراق ـ وهو موقف لا علاقة له بنزعة قومية أو صراع طبقي أو إقليمي ـ يجدر بنا أن نقف قليلا عند تعبير « الاستعمار العربي باسم الدين » الذي ورد على لسان لويس عوض، وهو تعبير مطابق لما نسمعه في عصرنا هذا من حديث عن « سيطرة الأتراك على العرب باسم الوحدة الاسلامية[1] أو ما سماه بعضهم بالطغيان التركي في العالم العربي الذي « بدأ بطغرلبك في بغداد المتوكل وانتهى بمشانق جمال باشا في الشام »[2].

تكشف المقارنة بين أقوال هؤلاء الكتاب الثلاثة وعطفهم على العرب أو على العجم، وفقا للفترة التاريخية التي يتحدثون عنها، تكشف عن أمر عجيب، وهو أن صفة « الاستعمار » تطلق على من يحمل راية الاسلام سواء أكان عربيا أم عجميا. فعندما حمل العرب لواء الاسلام في القرنين الأول والثاني للهجرة، وصفهم لويس عوض بأنهم غزاة مستعمرون، استثاروا حمية الأعاجم فثاروا عليهم (أي على العرب) ثورة قومية. وعندما أفل نجم العرب ورفعت راية الاسلام شعوب غير عربية بدءًا بسلاجقة طغرلبك وانتهاءً بسلاطين آل عثمان في العصر الحديث، انطلقت نفس الاقلام تندد بالاستعمار السلجوقي التركي للعرب المظلومين، وتلك هي مدرسة المستشرقين.

لقد كان لويس عوض امينا حين ألمح ـ في قراءته تاريخ الاسلام ـ إلى المستشرق يوليوس ڤلهاوزن الذي يعتبره الغربيون حجة في دراسة العهد القديم ونقد الأناجيل. والواقع ان قارئ ڤلهاوزن يجد أكثر مما ذكره عنه لويس عوض أو على الأصح يجد المنبع الحقيقي لتحليلات لويس عوض والمصطلحات التي استخدمها، فهذا المستشرق هو الذي وصف دولة الاسلام

---

(١) محمد مندور، مؤتمر الادباء العرب، القاهرة، ديسمبر ١٩٥٧ « المجلة » الصادرة بتاريخ ١٣/ يناير ١٩٥٨، ص١٧، ١٨.

(٢) منصور خالد، الفجر الكاذب، ص١٥٤.

في المدينة المنورة، وحكومة الصديق رضي الله عنه بأنها «دولة قومية» و«ثيوقراطية» وهو الذي زعم أن صلة الاسلام بالعروبة أصبحت من القوة بحيث لا يستطيع فرد أن يعتنق الاسلام الا اذا انتسب إلى قبيلة عربية، وڤلهاوزن هو مبتدع نظرية الصراع الاقليمي بين الشام والعراق[1].

وأخيراً هو الذي خلط بين الشيعة الذين ناصروا عليا تحت شعار «نحن أولياء من واليت وأعداء من عاديت»، وبين حركة الشيعة التي انحرف بها عبدالله بن سبأ والمختار الثقفي، تحت مؤثرات يهودية وفارسية مجوسية، وصفها ابن حزم بجلاء حين قال: إن زوال ملك الفرس على يد العرب جعلهم يكيدون للاسلام «فرأوا ان كيده على الحيلة انجع، فأظهر قوم منهم الاسلام واستمالوا أهل التشيع باظهار محبة أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم واستشناع ظلم علي رضي الله عنه ثم سلكوا بهم مسالك شتى حتى اخرجوهم عن الاسلام»[2].

كانت حركة التشيع المعادية للإسلام مرتعا لعقائد فاسدة أشار إليها ابن حزم بقوله: «وقوم (أي من هذه الفرق) سلكوا بهم المسلك الذي ذكرنا من القول بالحلول وسقوط الشرائع وآخرون تلاعبوا فأوجبوا عليهم خمسين صلاة في كل يوم وليلة... وقد سلك هذا المسلك ايضا عبدالله بن سبأ الحميري اليهودي، فانه، لعنه الله أظهر الاسلام لكيد أهله، فهو كان أصل إثارة الناس على عثمان رضي الله عنه[3]. فطائفة السبئية (التي تنسب إلى عبدالله بن سبأ) هي التي تحدث عنها ڤلهاوزن وقال عنها انها بثت دعوتها بين عدد قليل من القبائل العربية في الكوفة، واقبل عليها كثير من الفرس الذين اعتنقوا

---

(١) J. Welihausen, **The Arab Kingdom, and, it's, Fall,** Khayats Oriental Reprints, No. 6, Translated by Margaret G. Weir, Beirut, 1963, pp. 24-60-67.

(٢) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٥ م ج٢ - ص١١٥.

(٣) المصدر نفسه.

الاسلام في الكوفة، وكانت هذه المجموعة نواة لحركة سياسية قادها المختار ابن ابي عبيد الثقفي وانحاز إليها بعض القدامى من الشيعة. وعندما سادت الفوضى وعم الانقسام عمل المختار على اسقاط ما سماه ڤلهاوزن «بالارستقراطية العربية» في الكوفة، وتأسيس حكومة شيعية برئاسته للقضاء على الفوارق بين العرب والفرس وبين السادة والمسودين[1].

ويحدثنا البغدادي عن دور السبئية في إضلال المختار ـ الذي جعل منه ڤلهاوزن داعية عدل ومساواة ـ فيقول:

«ثم إن المختار خدعته السبئية الغلاة من الرافضة فقالوا له: أنت حجة هذا الزمان وحملوه على دعوى النبوة فادعاها عند خواصه وزعم أن الوحي ينزل عليه... ثم ان أهل الكوفة خرجوا على المختار لما تكهن واجتمعت السبئية إليه مع عبيد أهل الكوفة لأنه وعدهم ان يعطيهم أموال ساداتهم وقاتل بهم الخارجين عليه... وفي هذا الذي ذكرناه بيان سبب كهانة المختار ودعواه الوحي»[2].

فحركة المختار الثقفي كانت وثيقة الصلة بحركة عبدالله بن سبأ الذي وصفه مؤرخو الاسلام بأنه «أول من أحدث القول بوصية رسول الله صلى الله عليه وسلم لعلي بن ابي طالب رضي الله عنه، بالامامة وأول من أحدث القول برجعة علي رضي الله عنه إلى الدنيا بعد موته، وبرجعة رسول الله صلى الله عليه وسلم»[3].

---

(١) Wellhausen, op. cit, p. 68.

(٢) عبد القادر بن طاهر بن محمد البغدادي (توفي ٤٢٩هـ) الفرق بين الفرق دار المعرفة للطباعة، بيروت، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بغير تاريخ، ص ٤٧، ٤٨، ٥٠.

(٣) مقدمة المحقق محمد محيي الدين عبد الحميد، مقالات الاسلاميين لأبي الحسن الأشعري، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، ١٣٨٩هـ ـ ١٩٦٩م ـ ص٩، ١٠، ١٢.

فكيف توصف مثل هذه الحركة بأنها حركة تحريرية تهدف إلى إسقاط الارستقراطية العربية، وإقامة مجتمع العدل والمساواة، كما زعم ڤلهاوزن؟ ومزاعم ڤلهاوزن هذه هي التي دفعت لويس عوض إلى الحديث عن حركات التحرير والصراع الطبقي في العراق!!.

ومن الاسرائيليات التي أذاعها المختار الثقفي بين أتباعه، قصة «الكرسي» الذي كان يستنصر به. «فقد دعا المختار قومه ذات يوم إلى الصلاة فلما اجتمعوا قال لهم إنه لم يكن في الأمم الخالية أمر إلا وهو كائن في هذه الأمة مثله، وانه كان في بني اسرائيل التابوت وأن هذا «الكرسي»، فينا مثل التابوت، فكشفوا عنه وقامت السبئية فكبروا»[1].

يبدو، إذن، أن تفسير «ڤلهاوزن» لحركة المختار الثقفي وفتنة السبئية واظهارها في صورة الحركة التحريرية التي تهدف إلى إسقاط الارستقراطية العربية، كانت الأساس الذي أقام عليه لويس عوض مزاعمه.

أما قارئ الإمام الطبري وثقات المؤرخين، فيجد أن الخلاف بين أهل الشام وأهل العراق أو بين علي والخوارج، أو بين الشيعة والأمويين، ما كان صراعا قوميا ولا إقليميا وإنما كان خلافا على مبادئ لا علاقة لها بالحدود الجغرافية ولا بمن يملك وسائل الإنتاج ومن لا يملك غير عمل يده!!.

قال الطبري «ولما قدم عليّ الكوفة، وفارقته الخوارج، وثبت (بسكون التاء) عليه الشيعة فقالوا: في أعناقنا بيعة ثابتة، نحن أولياء من واليت وأعداء من عاديت، فقالت الخوارج: استبقتم أنتم وأهل الشام إلى الكفر كفرسي رهان، بايع أهل الشام معاوية على ما أحبوا وكرهوا وبايعتم أنتم عليا»[2]... الخ.

---

(١) عز الدين بن الأثير، الكامل في التاريخ، بيروت، ١٩٦٥م، ج٤ ص٢٥٨.

(٢) تاريخ الطبري، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، دار المعارف بمصر الطبعة الثانية ج٥، ص٦٤.

وعندما قبل علي التحكيم في أمر الخلافة قالت الخوارج: «لا حكم إلا لله... وقال علي: «لا حكم إلا لله»[1]، وكان لكل فريق تفسيره لمدلول هذه الكلمات ليس هذا مجال الحديث عنها.

وفي رواية الإمام الحافظ ابن كثير أن الخوارج قاتلوا عليا لأنه قبل التحكيم فخاطبوه بقولهم: «انسلخت من قميص البسكه الله واسم سماك الله به»[2] ـ يقصدون الخلافة.

وعندما قالوا (أي الخوارج) لعلي: اخرج بنا إلى عدونا نقاتلهم حتى نلقى ربنا كان رده: «قد أردتكم على ذلك فعصيتموني، وقد كتبنا بيننا وبينهم كتابا وشرطنا شروطا وأعطينا على ذلك عهودنا ومواثيقنا»[3].

وجاء في نصيحة أحد الخوارج إلى معاوية: «أعهد إليك يا أمير المؤمنين أن تنظر لنفسك ورعيتك وتعمل صالحا، فأنك قد تقلدت عظيما، خلافة الله في خلقه، فاتق الله، فان لك غاية لا تعدوها»[4].

أما رأي أهل السنة والجماعة في ذلك النزاع فقد لخصه ابن كثير، مشيراً إلى حديث نبوي أورده وعلق عليه قائلا: «وفيه ـ أي الحديث ـ ان أصحاب علي أدنى الطائفتين إلى الحق، وهذا هو مذهب أهل السنة والجماعة، وأن عليا هو المصيب، وإن كان معاوية مجتهدا، وهو مأجور إن شاء الله»[5].

ومن ثم نخلص إلى أن الخلاف بين أهل الشام وأهل العراق، إنما كان في المقام الأول حول مبدأ الحكم وشرعيته في ظل الاسلام. لم يكن صراعا بين رقيق الأرض وملاك الأرض، ولا بين سادة وعبيد، ولا بين بروليتاريا

---

(١) المصدر نفسه، ص٧٣.
(٢) ابن كثير البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة الثانية ج٧ ص٢٨٠ـ ٢٨٥.
(٣) الطبري، مصدر سابق ج٥، ص٧٢.
(٤) البداية والنهاية، ج ٨ ص٢٢.
(٥) المصدر نفسه، ج٧، ص٢٨٠ ـ ٢٨٥.

وبرجوازية، لأن المجتمع الاسلامي الذي ولد تحت راية القرآن الكريم، كان يجمع بين سلمان الفارسي وعمر القرشي وصهيب الرومي، كان فيه ذو النورين الذي جهز جيش العسرة، وفيه الذين تولوا وأعينهم تفيض من الدمع حزنا، ألاّ يجدوا ما ينفقون. بل كان فيه من المستضعفين من شرى عقيدته بكل ما يملك من متاع الدنيا، ليلحق بركب الإيمان...، إنه صهيب الذي قال عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم: « ربح صهيب.. ربح صهيب »[1].

كان مجتمعا يستوي فيه سالم مولى أبي حذيفة وأبو عبيدة عامر بن الجراح في الترشيح لمنصب خليفة المسلمين[2]. كان مجتمعا لا مجال فيه لإثارة نزاعات عنصرية أو تأجيج ضغائن طبقية أو صراع إقليمي.

ومع ذلك، سار بعض الكتاب المحدثين من أبناء الأمة العربية المسلمة على نهج ڤلهاوزن ولويس عوض، فزعم أحد الكتاب[3] أن طائفة الكيسانية كانت « تستهدف إقامة نظام سياسي يحقق طموحات الكادحين في إطار عدالة الاسلام »!! كما زعم أن فهم حقيقة هذه الفرقة يكمن في معرفة نمط الانتاج السائد في العصر الأموي!![4] وان حركة الكيسانية استقطبت القوى الاجتماعية المستضعفة من العرب والموالي لمواجهة الارستقراطية العربية الفارسية.

والكيسانية كما وصفها البغدادي، فرقة من الرافضة، وكان اعضاؤها - كالسبئية - من اتباع المختار بن ابي عبيد الثقفي[5]. وهذا يعني أن الدكتور محمود اسماعيل لم يزد شيئا عما قال به ڤلهاوزن، سوى إشارته إلى نمط الانتاج السائد في العصر الأموي واطلاقه مصطلح « الجماهير » على اتباع المختار

---

(١) ابن هشام السيرة النبوية، دار الجيل، بيروت ١٩٧٥، ج٢، ص٨٧.

(٢) انظر: تاريخ، الطبري المطبعة الحسينية، الطبعة الأولى، بغير تاريخ مجلد ٣ - ج ٥، ص ٣٣ - ٣٤ (قصة الشورى).

(٣) محمود اسماعيل، مقال الكيسانية حركة اجتماعية مجهضة، الهلال فبراير ١٩٨٧، ص٦٣- ٦٦.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) الفرق بين الفرق، مصدر سابق، ص٣٨- ٤٠.

الثقفي[1]. ولعل الجديد الذي أضافه، انه أضفى بعض المصطلحات الاوروبية الحديثة على الامويين والخوارج والكيسانية، فزعم ان « بني أمية يمثلون اليمين وعبدالله بن الزبير واتباعه يمثلون الوسط. أما الخوارج فهم اليسار المتطرف. واحتلت الكيسانية مرتبة اليسار المعتدل »[2].

ويشارك الاستاذ حسين أحمد أمين، أيضا في الحديث عن الخوارج والشيعة ليخلص إلى أن « النزاع الذي قد يبدو في ظاهره نزاعا حول فكرة دينية محضة، كذلك الذي دار حول ما إذا كان القرآن مخلوقا أو قديما... يهولنا أن نلمح وراءه صراعا سياسيا أو اجتماعيا محتدما »[3]، ثم يضرب مثلا بالخوارج والشيعة بما لا يخرج عن الإطار الاستشراقي الذي لمسناه عند ڤلهاوزن ولويس عوض والدكتور محمود إسماعيل، ولكنه يميل نحو الربط بين حركة الفتوح الاسلامية وإغراء الغنيمة!!

نلحظ مما تقدم، أن بعض المصطلحات الغربية قد تسربت إلى قاموسنا السياسي من خلال تأثر بعض الكتاب والباحثين بنهج المؤرخين الغربيين عامة والمستشرقين منهم بصفة خاصة، وذلك على الرغم من ان تلك المصطلحات لا تعني شيئا في تاريخ المجتمع الاسلامي، مثل تعبير « الحكومة الدينية » او الثيوقراطية، أو « الصراع الطبقي ». وكما رأينا ايضا، لم يقتصر ذاك الأثـر على ترديد المصطلحات وانما جوزها إلى تفسير التاريخ ذاته. فإذا وصف الكتّاب الغربيون « العصور الوسطى » بأنها عصور تخلف وجهل، ـ وهي كذلك في تاريخ اوربا ـ تحدث بعض كتابنا عن « العصور الوسطى العربية »[4]، في حين

---

(١) الهلال، فبراير ١٩٨٧م مصدر سابق.

(٢) المصدر نفسه، ص٦٦.

(٣) دليل المسلم الحزين، مصدر سابق، ص١١٠.

(٤) فؤاد زكريا، الصحوة الاسلامية، مصدر سابق، ص٤٧ـ ٤٨: لا ينكر هذا الكاتب ان تلك العصور في التاريخ الاسلامي كانت فترة ازدهار علمي وفكري، ولكنه يعترض على ما اسماه بالمبالغة في تأكيد هذا المبدأ والخروج بهذا التراث من إطاره التاريخي.

أن العصور التي يتحدثون عنها كانت تمثل ذروة الرقي الفكري والإنجاز العلمي والتفوق الحضاري عند المسلمين، بل في العالم وقتئذٍ.

أما مصطلح الصراع الطبقي الذي يردده بعض الكتاب - في حديثهم عن تاريخ الاسلام - فهو تعبير حديث ذاع مع ظهور نظرية التفسير المادي للتاريخ أو المادية التاريخية التي ابتدعها[١] كارل ماركس في القرن التاسع عشر، فقد أشار ماركس إلى صراع الطبقات في «البيان الشيوعي» المعروف الذي صدر في لندن عام ١٨٤٨م، وشارك في اعداده فردريك انجلز، ومما جاء في البيان:

«ان تاريخ المجتمع الإنساني أو التاريخ البشري المعروف حتى ذلك الوقت، انما هو تاريخ الصراع بين الطبقات»[٢]. فالذين يحاولون ان يطبقوا على المجتمع الاسلامي - وهو قريب عهد بالنبوة والوحي - نظرية مستوحاة من الأوضاع الاقتصادية التي عاشتها اوربا في عصر الثورة الصناعية، إنما يأتون شيئا أمرا، ذلك أن أفكار ماركس كانت وليدة بيئته وعصره، والشواهد التي ساقها لتعزيز فكرة الصراع الطبقي تشير كلها وبالتحديد إلى التاريخ الروماني، وسيادة الاقطاع في اوربا الغربية في عصورها الوسطى، وإلى ظهور البرجوازية والطبقة العاملة في اوربا الصناعية[٣].

وعلى الرغم من أن ماركس زعم ان المرحلة الأخيرة للصراع الطبقي سوف

---

(١) الواقع ان ماركس لم يكن أول من تنبه إلى فكرة الصراع الطبقي والتفسير المادي للتاريخ فقد سبقه إلى ذلك هولاباخ وسبينوزا وفيبرباخ وليتقيه وسان سيمون وتيبيري ومنييه ولكن ماركس افلح في صياغة الفكرة في إطار نظرية شاملة يغلب عليها طابع التكامل.
انظر: Esaiah Berlin, Karl Marx, H.U.L, Oxford. U. Press, New York, 1963, p4.
وحسين مؤنس، التاريخ والمؤرخون، دار المعارف ١٩٨٤ (الفصل الخامس: التفسير المادي للتاريخ).

(٢) Marx and Engles, **Selected Works**, op. cit, p.33.

(٣) op. cit

تنتهي بانتصار الطبقة العاملة وزوال المجتمع الطبقي، فان تجربة الرأسمالية الغربية اثبتت ان فكرة الصراع الطبقي قد هزمت في عقر دارها، اي المانيا الغربية التي انجبت كارل ماركس[1]، ذلك ان العلاقة في المجتمع الصناعي المعاصر - بالمانيا الغربية - لم تعد علاقة صراع طبقي بقدر ما اصبحت صلة تعاون وثقة متبادلة ومصلحة مشتركة.

التفسير الاغريقي للفكر الاسلامي:

منذ أكثر من عشرين عاما، نشر الدكتور لويس عوض مجموعة من المقالات في صحيفة «الاهرام» القاهرية (جمادى الآخرة، رجب ١٣٨٤هـ - سبتمبر ١٩٦٤م) بشر فيها بما كان يحسبه جديدا في «رسالة الغفران» للمعري، استنادا إلى رواية لم يستوثق من صحتها، نسبها إلى جمال الدين القفطي (٥٦٨ - ٦٤٦ هـ). وفحوى الرواية أن أبا العلاء المعري (٣٦٣-٤٤٩هـ) تعلم باللاذقية وأخذ آداب اليونان وفلسفتهم في لغتها الأصيلة من راهب دير اللاذقية وهو دير الفاروس[2].

ويعنينا في هذا المقام تعليق الاستاذ محمود محمد شاكر الذي وصف فيه الدكتور لويس عوض بانه لا يكاد يرى، عندما يتناول مسائل الآداب العربية «الا اليونان والروم... والمثقفين والحضارة الحديثة... ولا يرى ابن خلدون الا مقرونا باورسيوس، ولا المعري إلا مقرونا براهب دير الفاروس ولا «وردة كالدهان» وهي من آيات العذاب يوم القيامة الا مقرونة «بروزا

---

(١) ولد كارل ماركس في ٥ مايو عام ١٨١٨م، في مدينة ترير - تريف سابقا - في مقاطعة الراين بالمانيا الغربية.

(٢) راجع قصة راهب دير الفاروس في كتاب: محمود محمد شاكر، أباطيل وأسمار مطبعة المدني، دار العروبة القاهرة، ١٣٨٥هـ، الجزء الأول، ص١١٧- ١٣٩.

مسكيتا »: مريم العذراء، ومعاذ الله وبرأها مما في عقله من السمادير »[1]. انتهى تعليق الاستاذ محمود محمد شاكر.

هذه اللمحة السريعة من خواطر الدكتور لويس عوض « على هامش الغفران » تكشف عن توافق مذهل بين نهجه ونهج الدكتور منصور خالد، عندما يتصدى هذان الكاتبان لقضايا الفكر الاسلامي. فكلاهما يطرح تصوراته الخاصة كأنها حقائق ومسلمات فرغ الباحثون من دراستها بما يؤيد وجهة نظرهما. وكلاهما من أنصار التفسير الاغريقي لتاريخ الفكر الاسلامي.

والواقع أن الحضارة الاغريقية القديمة كانت مصدر فخر والهام لأوربا الحديثة في نهضتها الفكرية ووثبتها الحضارية، فأثينا - عندهم - هي مهد الحرية ومنارة الفكر والفلسفة والعلم والفن[2]. وقد نقل المسلمون في العصر العباسي علوم اليونان وفلسفتهم، إلى اللغة العربية، ولكن ذلك لا يسوغ تصوير الفكر الاسلامي وتاريخه حتى يبدو نسخة شائهة لفكر اثينا الوثني. ولقد فتن الدكتور طه حسين، من قبل، باثينا ومع ذلك كان له تحفظ في الحكم على تراثها حين قال: « انا مفتون بأثينا وفلسفتها وفلاسفتها وحريتها وزعمائها »[3].

ولكنه وصف علم الاثينيين وفلسفتهم بأنها: « محاولة ساذجة غليظة، فيها ضعف الأطفال وغرورهم لفهم الحياة وتفسيرها »[4]. وكان طه حسين يتحدث عن حرية الاثينيين بالقياس إلى حرية باريس، فقال: « حرية الاثينيين، ماذا كانت بالقياس إلى الحرية في باريس؟ كانت نوعا من الامتياز لطبقة من الناس وضربا من التسلط والاحتكار انتهى بمصادرة الرأي وبالحكم على

---

(١) المصدر نفسه، ص١١٥- ١١٦.

(٢) C. Deslisle Burns, **AThenian Liberty**, Political Ideals, Oxford University Press, 4th Ed. 1950, p. 38.

(٣) طه حسين، من بعيد، مصدر سابق، ص١٧٥.

(٤) المصدر نفسه.

سقراط بالموت»[1].

أما منصور خالد فقد أسرف كل الاسراف في رد مقومات الفكر الاسلامي إلى الفلسفة الاغريقية، كما فعل غيره. ولا تثريب عليه ان يقول ما شاء عن المعلم الاول (ارسطو) والمعلم الثاني (الفارابي) والمعلم الثالث (مسكويه) ولكن عليه الا يكذب على تاريخ الاسلام، فيوهم القارئ ان ترجمة كتب ابوقراط وجالينوس في الطب هي التي انقذت المسلمين (ويسميهم العرب) من السحر والطلاسم[2]!! أو يزعم أن المسلمين استهدوا في معرفة الالهيات والطبيعيات بارسطو واستلهموا أفكارهم من الافلاطونية الحديثة!![3].

هل ظل المسلمون أكثر من قرنين، جاهلين فضائل الحكمة والعفة والشجاعة وإيثار الحق على الباطل والصدق على الكذب، حتى جاء مسكويه (توفي ٤٢١ هـ) ليعلمهم هذه الأخلاق في القرن الرابع الهجري نقلا عن ارسطو؟. يقول المؤلف: «وقد ألف مسكويه للناس دستورا اخلاقيا أسماه، تهذيب الاخلاق وتطهير الاعراق، عمدة وصاياه فيه، هو الدعوة إلى الفضائل الأربع التي قال بها افلاطون في الجمهورية... والفضائل الصغرى التي قال بها ارسطو وهي ايثار الحق على الباطل» الخ[4].

ان حركة النقل والترجمة من آثار الفكر اليوناني التي جرت في العصر العباسي يجب ان تفهم في إطارها الصحيح، وحب المسلمين المعرفة الإنسانية واقبالهم عليها لا يعني انهم يأخذون كل ما ينقل إليهم دون تمحيص، ولئن أخذ فلاسفة الغرب يهاجمون مذهب ارسطو منذ مطلع القرن السابع عشر الميلادي ويكشفون عن تهافت منطقه حتى عصرنا هذا، فان علماء الاسلام

---

(١) المصدر نفسه ص١٧٥- ١٧٦.

(٢) يقول المؤلف عن ترجمة كتب الطب الاغريقية «ولا شك ان العرب كانوا في حاجة ماسة إلى نقل هذه المعارف (أي الطبية) كبديل للسحر والطلاسم»، الفجر الكاذب، ص١٣١.

(٣) المصدر نفسه، ص١٦١.

(٤) الصحافة، ٨٣٦٢- ١٩/٥/١٩٨٦م.

تصدوا لنقد الفلسفة اليونانية ومذهب ارسطو بوجه خاص قبل ذلك بوقت طويل. «وقد حكى أرباب المقالات أن أول من عرف عنه القول بقدم هذا العالم، أرسطو وكان مشركا يعبد الأصنام وله في الآلهيات كلام كله خطأ من أوله إلى آخره، وقد تعقبه بالرد عليه طوائف المسلمين حتى الجهمية والمعتزلة... وانكر أن يكون الله سبحانه وتعالى يعلم شيئا من الموجودات»[١] هكذا يحدثنا الإمام ابن القيم ثم يقول «فحقيقة ما كان عليه هذا المعلم (ارسطو) لاتباعه: الكفر بالله تعالى وملائكته ورسله وكتبه واليوم الآخر... ويسمونه المعلم الأول لأنه أول من وضع لهم التعاليم المنطقية»[٢]. وانصافا للفلسفة يقول ابن القيم: إن الفلسفة معناها محبة الحكمة والفيلسوف أصله (فيلاسوفيا)، أي محب الحكمة ويقول عن الفلاسفة السابقين فيهم من يقول بقدم الأفلاك غير ارسطو وشيعته وهو أول من عرف أنه قال بقدم هذا العالم، والأساطين قبله كانوا يقولون بحدوثه، واثبات الصانع ومباينته للعالم»[٣].

ولئن زعم لويس عوض أن أبا العلاء المعري، تلقى علوم الأوائل (أي الفلسفة اليونانية) عن راهب دير الفاروس - وهي دعوى فيها نظر - فقد جعل منصور خالد من أقوال ابن حزم صدى لمقولات ارسطو عن افلاطون: «وعندما يقول ابن حزم - المتحدث هنا منصور خالد -: أحب مالكا ولكن محبتي للحق أكثر، فانه يردد مقولة ارسطو عن أفلاطون: احب افلاطون ولكن محبتي للحق أكثر»[٤].

---

(١) الامام عبدالله محمد بن ابي بكر، ابن قيم الجوزية (٦٩١هـ - ٧٥١هـ): إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦١، ج٢، ص٢٥٥- ٢٥٦.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٥٤.

(٤) الصحافة، ٨٣٥٣- ١٠/٥/١٩٨٦م.

اورد الإمام الغزالي هذه العبارة في صيغة أخرى: «افلاطون صديق والحق صديق ولكن

ليس ثمة ما يدعو إلى كل هذا الاجتهاد لإثبات ان ابن حزم كان يقلد ارسطو حتى في عباراته، لأن ابن حزم، مع اطلاعه على الفلسفة اليونانية واقتباسه منها، عُرف بالاستقلال في الرأي، فلا يمكن - كما يقول الاستاذ محمد ابو زهرة - «أن يكون حاكيا، ولكنه هاضم يبسط شخصه في قوله ولا يكون مرددا لأقوال غيره»[1]. ومع ما عرف به ابن حزم من الإحاطة الواسعة بالعلوم الاسلامية وعنايته الخاصة بدراسة فقه الصحابة والتابعين، وتلقيه الفقه المالكي ثم انتقاله إلى المذهب الشافعي، فانه ضاق ذرعا من التقييد المذهبي الذي كان سائدا في عصره وهذا هو تفسير قوله، «انا اتبع الحق واجتهد ولا اتقيد بمذهب»[2]. فما الذي يحشر أفلاطون وأرسطو في هذا المناخ الفقهي الاسلامي الخالص؟؟. وأي مسوغ بعد هذا يدفع انصار التفسير الاغريقي للفكر الاسلامي إلى وضع ابن حزم الفقيه المعتد برأيه واستقلاله الفكري، موضع المقلد الذي لا يحسن غير ترديد مقولات ارسطو؟ أم هي قصة راهب دير الفاروس تعاد على مسامعنا في سياق جديد!.

ان القصة لم تقف عند هذا الحد.. فلنستمع إلى المزيد:

«وبلغ اعجاب الفارابي شيخ حكماء المسلمين بالمنطق الارسطي (لسوء حظ منصور خالد) حدا جعله يؤلف كتابا خاصا يمجد فيه الحكيمين، أسماه «الجمع بين رأي[3] الحكيمين». يقول الفارابي في كتابه هذا - والحديث ما زال لمنصور خالد - «لولا ما انقذ الله به أهل العقول بهذين الحكيمين، افلاطون وأرسطو ومن سلك سبيلهما لكان الناس في حيرة ولبس»[4]. ثم

= الحق اصدق منه»، تهافت الفلاسفة، دار المعارف، ذخائر المعرفة، القاهرة، ١٩٥٧، ص٧٦.

(١) محمد ابو زهرة، ابن حزم، حياته وعصره، دار الفكر العربي، ١٩٥٤، ص١٥٩.

(٢) المصدر نفسه، ص٨٦ وانظر ايضا: الفجر الكاذب، ص١٣٠.

(٣) الصواب: رأيي الحكيمين.

(٤) منصور خالد، الصحافة، ٨٣٥١- ١٩٨٦/٥/٧م.

يواصل الدكتور منصور حديثه: «ولم يكن ارسطو هذا من المهاجرين ولا كان افلاطون من الأنصار وانما كان كلاهما وثنيين[1] الخ.

هكذا وفي غير ورع يزج منصور خالد بالانصار والمهاجرين في حمأة دفاعه التبريري عن الفلسفة الاغريقية، ولكن التوفيق جانبه لانه استهل دفاعه بمنطق ارسطو ومحاولة الفارابي التوفيقية (الجمع بين رأيي الحكيمين) وسوف نرى التخبط الذي وقع فيه الفارابي وهو يبني وساطته على كتاب نسب خطأ لأرسطو (اثولوجيا)، كما نوضح تفنيد علماء المسلمين لمنطق أرسطو. وحتى ابن حزم الذي تخيره منصور خالد مثالا لتقليد المعلم الأول، نجده يهدم ركنا أساسيا من أركان الوثنية الارسطوية (قدم العالم) حيث يقول:

« فصح بهذا ان العالم كله محدث وأن له محدثا هو غيره، هذا إلى ما نراه ونشاهده بالحواس من آثار الصنعة التي لا يشك فيها ذو عقل[2]. كما يقول « فقد وجبت صحة الوجه الآخر ضرورة، وهو أن الشرائع شريعة واحدة صحيحة من عند الله عز وجل... فالحمد لله الذي وفقنا لتلك الشريعة ووفقنا عليها وهدانا إلى طريقها وعرفناها حمدا كثيرا طيبا كما هو أهله ونحن نسأله تعالى أن يثبتنا عليها حتى نلقاه ونحن من أهلها وحملتها »[3].

لقد رفض علماء الاسلام المنطق الاغريقي، لا عن جهل بحقيقته ولكن - كما يقول، الدكتور محمد رشاد خليل - لأن نزول القرآن كان أكبر حركة تصحيحية لمسيرة « الفكر الإنساني »، حررت « العقل الإنساني من أسر المنهج الصوري في التفكير والذي قام على أساس المنطق اليوناني »[4].

---

(١) المصدر نفسه وانظر ايضا: الفجر الكاذب، ص١٣٠.

(٢) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار المعرفة، بيروت ١٩٧٧م ص٩٨.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) محمد رشاد خليل، المنهج الاسلامي لدراسة التاريخ وتفسيره، دار المنار للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٤م، ص٤٣.

ويرى الدكتور محمد رشاد أن المنطق اليوناني عزل الفكر الإنساني عن العالم وحصره في مقولات ذهنية عقيمة غير منتجة تمثل عجز العقل الاغريقي عن الاتصال الصحيح بمصادر المعرفة الحقيقية »[1].

لقد طرق الدكتور منصور خالد موضوع الفلسفة في كتابه « الفجر الكاذب » تحت عنوان « الحكمة ضالة المؤمن »، فخلط بين الحكمة التي يتوخاها المؤمن ويبحث عنها وبين خبط الفلسفة اليونانية وظنها وتخمينها. ومع أنه أشار في حديثه إلى حجة الإسلام ابن حامد الغزالي، فانه لم يجد ما يقوله عنه سوى « انه ينطلق من منهج عقلاني وانه ـ أي الغزالي ـ يحتقر أهل الظاهر الذين يأخذون بظاهر الآيات ويصفهم بالبلادة[2]..

ويبدو أن الدكتور منصورًا لا يطمئن إلى الرواة والناقلين « لاختزالهم الأحكام التاريخية من إطارها التاريخي وفرضها على واقع لا يقبلها » وهو يشك في أن « أكثر ما أذى الاسلام هم الرواة والناقلون »[3].

ومع ذلك فاننا نجد الدكتور نفسه قد برع في الاختزال وبلغ فيه مبلغا لا يجاريه فيه أحد من الناقلين الذين يندد بهم.. وتتجلى براعته بوجه خاص عندما تخذله أقواله ومزاعمه فلا يجد مناصا من الاستعانة بلمحة عاجلة إلى « الرأي الآخر » وفي سياق يوحي بأن « الرأي الآخر » يبارك مقولاته في صمت أو ـ على الأقل ـ يقف منها موقف الاعتزال. وهذا ما فعله مع الامام الغزالي.

وبعد كل ما ملأ به أسماعنا من حديث عن المعلم الأول والفارابي وابن سينا ومسكويه والرازي والمعتزلة وعن افلاطون والأفلاطونية، بعد كل هذا لم يجد الدكتور منصور خالد ما يقوله عن الإمام الغزالي إلا انه « ليس بصديق

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) الفجر الكاذب، ص١٣٠.

(٣) المصدر نفسه.

للحكماء ويكفي انه صاحب كتاب «تهافت الفلاسفة» الذي أنكر فيه اقحام الفلسفة في الدين»[1].

هكذا بكل تواضع!!. أرأيت اختزالا للفكر والتاريخ كهذا الذي يطالعنا به الدكتور منصور خالد عندما تكون عقلانية «الرأي الآخر» أعلى مقاما..؟ وأعجب من ذلك انه يسرد علينا ما قاله الغزالي في الاحياء «إحياء علوم الدين»، ثم يصمت صمتا تاما عما قاله في «تهافت الفلاسفة».. يقول الدكتور: «ويحدثنا الغزالي في الإحياء بأن قارئ القرآن إما أن يكون بليدا او بصيرا والبليد هو الذي يقرأ، «وما من شيء إلا يسبح بحمده»، ويفترض أن للجماد عقلا ونطقا، والبصير هو الذي يعرف ان التسبيح ليس تسبيح اللسان بل الشهادة بوجوده فكلها أوصاف بلسان الحال»، انتهى كلام الغزالي وكلام منصور عن الغزالي.

ولكن ماذا قاله الغزالي في «تهافت الفلاسفة»؟ وماذا قال عن سقراط وأفلاطون وبقراط وارسطو ومتبعيهم؟ ماذا قال عن العلوم المنطقية والهندسية؟ ماذا قال عن الفلاسفة القدماء (الفلسفة اليونانية) وعقيدتهم وتناقضاتهم؟ ماذا قال عن قضية الخلاف بينه وبين اولئك المتفلسفين؟.

هذا ما لم يستطع أن يحدثنا عنه منصور خالد أو على الاصح ما لم يرد ان يحدثنا عنه وهو يصول ويجول في ميدان الفلسفة، جولة «المشائين»[2] في أكاديمية أفلاطون. بأي منطق بعد هذا، يحدثنا الدكتور منصور عن المختزلة أو الرواة والناقلين الذين يختزلون الأحكام التاريخية؟.

فليأذن لنا الدكتور اذن أن نذكر شيئا عن حجة الإسلام ومنهجه العقلاني

---

(١) المصدر نفسه، ص١٣٣.

(٢) المشاؤون هم ارسطو وتلاميذه، وقد سموا بذلك لأن معلمهم كان يلقى عليهم دروسه وهو يمشي.

في الكشف عن « هؤلاء الأغبياء » ـ هذا تعبير الغزالي الذي ورد في كتابه « تهافت الفلاسفة ».

يقول حجة الاسلام:

« اما بعد فاني قد رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التميز عن الاتراب والنظراء بمزيد الفطنة والذكاء قد رفضوا وظائف الاسلام من العبارات واستحقروا شعائر الدين.. بل خلعوا بالكلية ربقة الدين بفنون من الظنون يتبعون فيها رهطا يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالآخرة هم كافرون. وانما مصدر كفرهم، سماعهم اسماء هائلة كسقراط وبقراط وأفلاطون وارسطو وأمثالهم وأطناب طوائف من متبعيهم وضلالهم في وصف عقولهم وحسن أصولهم ودقة علومهم الهندسية والمنطقية... فلما رأيت هذا العرق نابضا على هؤلاء الأغبياء انتدبت لتحرير هذا الكتاب « تهافت الفلاسفة » ردا على الفلاسفة القدماء مبينا تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالآلهيات وكاشفا عن غوائل مذهبهم وعوراتهم »[1].

ثم أخذ الغزالي في تفنيد مزاعم كبيرهم أو على حد تعبيره، « رأي مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق والمعلم الأول وهو رسطاليس... ثم أتبعه من المتفلسفة في الاسلام، الفارابي أبو نصر، وابن سينا فنقتصر على إبطال ما اختاراه ورأياه من مذهب رؤسائهما في الضلال »[2].

ويستطرد حجة الإسلام في حديثه عن الفلسفة الاغريقية قائلا « وانهم ـ يعني فلاسفة اليونان ـ يحكمون بظن وتخمين من غير تحقيق ويقين ويستدلون على صدق علومهم الآلهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية ويستدرجون به ضعفاء العقول ولو كانت علومهم الآلهية متقنة البراهين نقية عن التخمين

---

(١) تهافت الفلاسفة، مصدر سابق، ص٧٣ـ ٧٥.

(٢) المصدر نفسه، ص٧٦ـ ٧٨.

كعلومهم الحسابية لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية[1].

ثم يحدد حجة الإسلام مواضع الخلاف تحديدا دقيقا فيقول « إن هناك خلافا لا خوض فيه وهو ما يتعلق بالألفاظ. وهناك مسائل لا يصدم مذهبهم فيه (أي مذهب الفلاسفة) أصلا من أصول الدين ولا يترتب عليها نزاع بالضرورة كتعليل ظاهرة ما سماه (الكسوف القمري) وهذا الفن لسنا نخوض في إبطاله اذ لا يتعلق به عرض »[2].

أما المعركة الحقيقية في رأي الغزالي فهي تدور حول « ما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين كحدوث العالم والحشر بالأجساد وصفات الصانع وقد انكروا جميع ذلك »[3].

وقد حصر الغزالي قضايا الفلسفة المخالفة لعقائد أهل السنة والجماعة في عشرين مسألة منها سبع عشرة، تجعل القائل بها مبتدعا فاسقا وهي ما سماها « مسألة تبدع » وثلاث مسائل مكفرة: وهي القول بقدم العالم أو أزلية المادة والقول بأن الله سبحانه وتعالى لا يعلم الا الكليات، والثالثة إنكار بعث الأجساد[4].

وهكذا نصر الإمام الغزالي الاسلام بالعقل وهاجم الفلسفة اليونانية وكشف عن أباطيلها من منطق العقلانية التي ادعتها وأبان ان الحق انما هو في رجوع الإنسان في كل شيء إلى القرآن الكريم وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وإلى أعمال السلف[5].

---

(١) المصدر نفسه، ص٧٧.

(٢) المصدر نفسه، ص٧٩- ٨٠.

(٣) المصدر نفسه، ص٨١.

(٤) المصدر نفسه، ص٨٦- ٨٧، وانظر ايضا: المنقذ من الضلال، مكتبة الجندي، بغير تاريخ، ص٢٢.

(٥) عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي، دار العلم للملايين، ١٩٨٠، ص٤٩٢.

ويقول شيخ الاسلام، ابن تيمية: «إن رسول الله صلى الله عليه وسلم بين جميع الدين، أصوله وفروعه، باطنه وظاهره، علمه وعمله، فان.. هذا الأصل هو أصل أصول العلم والإيمان وكل من كان أعظم اعتصاما بهذا الأصل، كان أولى بالحق علما وعملا»[1]. وقال شيخ الإسلام عن المتفلسفة والقرامطة انهم أبعد عن الحق علما وعملا لانهم.. «يظنون أن الرسل ما كانوا يعلمون حقائق العلوم الالهية والكلية وانما يعرف ذلك بزعمهم من يعرفه من المتفلسفة. ويقولون: خاصة النبوة هي التخييل ويجعلون النبوة أفضل من غيرها عند الجمهور لا عند أهل المعرفة كما يقول هذا ونحوه الفارابي وأمثاله... وآخرون يعترفون بأن الرسول علم الحقائق لكن يقولون لم يبينها، بل خاطب الجمهور بالتخييل، فيجعلون التخييل في خطابه لا في علمه كما يقول ذلك ابن سينا وامثاله».

ويمضي شيخ الاسلام قائلا: «لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما وجدتها تشفي عليلا ولا تروي غليلا ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن»[2].

ليس صحيحا، إذن، ما يزعمه الدكتور منصور خالد، أن مفكري الإسلام وجدوا ضالتهم في المنطق الأرسطي، وسنرى مزيدا من الشواهد عند ابن خلدون على بطلان هذه الدعوى. وحتى فلاسفة الغرب هاجموا مذهب أرسطو، واعتبروه عقبة في طريق كل تقدم علمي جاد. وما زال هجومهم على المنطق الارسطي قائما حتى اليوم. يقول الفيلسوف البريطاني برتراند رسل «ان مقولة ارسطو بخلود الأفلاك أو الإجرام السماوية واستعصائها على التحلل، قد نبذت، إذ نبين أن للشمس والنجوم حياة تمتد أمداً طويلاً. ولكن هذه الإجرام جزء من المجموعة الشمسية التي سوف تنتهي بالانفجار أو الاندثار

---

(١) الفتاوى، المجلد التاسع عشر، الجزء الأول، ص١٥٥- ١٥٦.

(٢) المصدر نفسه، وانظر ايضا ص١٥٩، ١٦٩، ١٦٣، ١٦٤، ٢٣١، ٢٤٣.

من اشتداد البرودة »[1].

ثم يقول رسل « ليس في عالمنا المتطور شيء يتمتع بالحصانة ضد عوامل البلي ولكن ارسطو قال بعكس ذلك فأضل بعض رجال الدين المسيحيين في العصور الوسطى من الذين تبعوه في دعواه وما دروا ان تصوره هـذا كـان ظلا من ظلال الوثنية التي حملت معتنقيها على عبادة الشمس والقمر »[2].

ذلك هو المعلم الاول (ارسطو) الذي حدثنا عنه منصور خالد بكثير من الزهو والإعجاب. أما الفارابي فقد سعى إلى التوفيق بين مقولات ارسطو وأفلاطون في عدد من المسائل، زاعما ان ارسطو لم يقل بقدم العالم وانما قال بحدوثه تماما كما قال افلاطون. واستند في ذلـك إلى كتـاب « اثـولـوجيـا » لأرسطو ولكن المحققين وصفوا محاولة الفارابي في هذا الصدد بالسذاجة لأن الكتاب المشار إليه والذي استند إليه المعلم الثاني في دفاعه عن ارسطو كان منحولا ونسب خطأ إلى المعلم الأول[3].

وزلة الفارابي وابن سينا انهما ذهبا إلى التوفيق بين وثنية ارسطو واصول العقيدة الاسلامية، أو ـ إن شئت ـ حاولا تفسير العقيدة الإسلامية بما يوافق مقولات ارسطو (فكرة الفيض)[4]، فخرجا بذلك على كثير من نصوص القرآن الصريحة. وهذا ما عبر عنه الدكتور ابراهيم بيومي مدكور بقوله: « ونحن لا ننكر ان الفارابي وابن سينا كـونـا نظـريـة جـديـدة متعلقـة بـالله

---

(١) Bertrand Russel, **History of Western Philosophy,** George Allen and Unwin, London, 1954 p. 230.

(٢) Russell. op. cit.

(٣) راجع، الفـارابي، الجمـع بين رأيـي الحكيمين، المطبعـة الكـاثـوليكيـة، بيروت ١٩٦٠، ص ٧٥ - ٧٦.

(٤) ابراهيم بيومي مدكور: مقال: «فلاسفة الاسلام»، الرسالة، العدد ١٤٢، ٢٧ مارس ١٩٣٦، المجلد الأول ص٤٥٣ وانظر ايضا: عباس محمود، الفارابي، دار احياء الكتب العربي، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ١٩٤٤، ص٧٣.

وصفاته وهذه النظرية تقربها من مبادئ الإسلام بقدر ما تبعدهما عن استاذهما ارسطو، إلا أنها في الوقت نفسه متعارضة في لفظها وروحها مع كثير من النصوص الدينية، لذلك كانت مثار اعتراض».. فالفارابي «يرى أن الملائكة ليست شيئا آخر سوى تلك العقول التي تحرك الأفلاك»[1].

ولعل هذا ما أشار إليه الإمام الغزالي حين قال: «ثم اتبعه من المتفلسفة في الاسلام، الفارابي ابو نصر وابن سينا، فنقتصر على إبطال ما اختاراه ورأياه من مذهب رؤسائهما في الضلال».

ويوصف هجوم الإمام الغزالي على الفلسفة اليونانية بأنه كان عنيفا وصدمة قوية للفلسفة، «لم يفلح معها علاج ابن رشد (صاحب كتاب تهافت التهافت) وبقيت الفلسفة منظورا إليها نظرة ازدراء واحتقار او توجس وخيفة طوال السبعة قرون الاخيرة[2].

ارسطو تحت المجهر:

ربما يتساءل القارئ عن علاقة أرسطو بالفكر الجاهلي المعاصر. والإجابة على ذلك ذات شقين: اولهما أن بعض الكتاب المحدثين في الوطن العربي اتخذوا من علوم اليونان وإقبال ولاة المسلمين في العصر العباسي على استخراج تلك العلوم ونسخها بالخط العربي ـ كما يقول ابن خلدون ـ اتخذوا من ذلك ذريعة للتقول على علماء الاسلام في الماضي بالباطل، والزراية بدعاة النهضة الاسلامية في الحاضر.

والشق الثاني من الإجابة ـ وهو الأهم ـ أن الفلسفة المادية التي تمثل قاعدة الانطلاق لهجوم بعض العلمانيين ودعاة المذهب المادي، على الشريعة الاسلامية

(١) المصدر نفسه مذكور ص٤٥٤.

(٢) مدكور، المصدر نفسه، ص٤٥٥.

في العصر الحديث، انما تستند الى شعبة من شعب الفلسفة الاغريقية والفكر المادي الذي ورثه الغرب عن ارسطو، فيما ورث من تراث الحضارة اليونانية القديمة[١]. فعندما يقول ارسطو «بقدم العالم» وتقيّم الفلسفة المادية الغربية دعواها على مبدأ «أسبقية المادة على الفكرة»، فان ذلك يكفي لإثبات صفة أساسية مشتركة بين فكر ارسطو والفكر الغربي الحديث، إن لم يكن مؤشرا واضحا لتحديد العلاقة بينهما.

وقد رأينا في بعض ما كتب زكي نجيب محمود أنه أوشك أن «يلقي بأسفار المتيافيزقيين طعاما لألسنة النار»[٢]، وجاء من بعده فؤاد زكريا ليشرح مقولة كارل ماركس التي جاء فيها ان «الدين افيون الشعب»، فيقول إن هذه العبارة لم تفهم على حقيقتها، لأن ماركس اوردها «في سياق يعد فيه الدين تعويضا للإنسان عما فقده في العالم الفعلي المحيط به وتخفيفا لما يعانيه من بؤس». وإن ماركس «استخدم كلمة الشعب بصيغة المفرد لا الجمع كما هو شائع»[٣]، أي انه لم يقل الدين افيون الشعوب!! ولو أن الكاتب صرف جهده لشرح فكرة المادية الجدلية - إن كان يرمي إلى تبرئة الماركسية من إنكار وجود الخالق - لكان ذلك أجدى له وللقارئ، ولعله لم يفعل ذلك، لأن «المادية الجدلية» لا يمكن ان توصف إلا بأنها صيغة اخرى من صيغ التعبير عن «أزلية المادة» و«قدم العالم»، وهو ما قال به ارسطو.

ثم يجيء الدكتور منصور خالد ليصب غضبه على الاسلاميين المعاصرين لانهم لم يأخذوا بمنهج أرسطو، وطوباويات أفلاطون. ومن اجل ذلك طوعت له نفسه ان يصفهم بأنهم: «أدنى قامة من حكماء الاسلام في عصور غابرة، مثل اولئك الذين قبلوا منهج ارسطو، كابن رشد وابن سينا، واسترشدوا

---

(١) انظر: محمد رشاد خليل، المنهج الاسلامي لدراسة التاريخ وتفسيره، مصدر سابق، ص٤٨.
(٢) قشور ولباب، مصدر سابق.
(٣) فؤاد زكريا، الصحوة الاسلامية، مصدر سابق، ص٢٠٢- ٢٠٣.

بطوباويات افلاطون كالفارابي»... الخ[1]. ويزعم أيضا ان «الحضارة الاسلامية ما كانت لتزدهر لولا اغترافها من فيض الحضارة اليونانية وانتهاجها للمنطق الأرسطي»[2] (كذا). وفي فقه منصور خالد لا تجوز الصحوة الاسلامية أو التعبير الحقيقي عنها إلا «عبر طرح الخطاب الاسلامي على المستوى الفلسفي الكلامي كما فعل فلاسفة القرن الخامس الهجري»[3] (يعني الفارابي ورفاقه).

ولست ادري كيف سوغ منصور خالد لنفسه أن يدعو إلى نكسة تعود به وبالصحوة الاسلامية إلى منهج أرسطو (٣٨٤- ٣٣٢ قبل الميلاد) دون ان يصف فعلته هذه بأنها ردة إلى عهد التيه الارسطوي؟ أم انه أراد بذلك أن يبرر زعمه أن مفكري الاسلام وجدوا ضالتهم في منطق ارسطو والحكمة اليونانية؟. وزراية بفقهاء الاسلام المعاصرين، يزعم الكاتب أن «في هذا الاعتراف بفضل الارسطوية نفسه انعكاس حضاري عميق الدلالة لا يعيه الانغلاقيون الذين لم يدركوا بأن الاسلام ليس بحاجة للتكذيب على الآخرين، ليثبت عظمته وشموليته»[4].

هل كذب الاسلاميون حقا على المنطق الأرسطي أم أن منصورا هو الذي تكذّب على تاريخ المسلمين وعلى مفكري الإسلام؟.

لقد سلفت الإجابة على هذا السؤال ولكنا نورد هنا مزيدا من الأدلة والبينات التي تدحض ادعاءات منصور خالد.

أفرد ابن خلدون في مقدمته فصلا خاصا لمناقشة قضايا الفلسفة، والفلسفة اليونانية على وجه التحديد تحت عنوان «فصل في إبطال الفلسفة وفساد

---

(١) الصحافة، ٨٣٣٧، ١٩٨٦/٤/٢٠م.
(٢) الفجر الكاذب، ص١١.
(٣) الصحافة، ٨٣٣٦- ١٩٨٦/٤/١٩.
(٤) الصحافة، ٨٣٦٢- ١٩٨٦/٥/١٩م.

منتحليها[1] ». ولكنه قبل أن يخوض في هذا الموضوع، تناول بـدقتـه المعهـودة شرح العلوم العقلية وأصنافها أو علوم الفلسفة والحكمة وبيّن أقسامها من منطق وعلم طبيعي (النظر في المحسوسات من الأجسام) وعلم آلهي (النظر في الأمور التي وراء الطبيعة) وآخرها ما يسمى (بالتعاليم) أي العلوم الطبيعية التي يطلق عليها اسم (سيانسيس) في الغرب[2].

وأهم ما نخلص إليه من هذا التعريف أن ابن خلدون عندما فند الفلسفة اليونانية إنما فعل ذلك عن فهم تام لأهمية العلوم العقلية اذ يقول: « وأما العلوم العقلية التي هي طبيعية للإنسان من حيث أنه ذو فكر، فهي غير مختصة بملة، بل يوجب النظر فيها لأهل الملل كلهم الذين يستوون في مداركها ومباحثها وهي موجودة في النوع الإنساني منذ كان عمران الخليقة، وتسمى هذه العلوم، علوم الفلسفة والحكمة.

وعندما يتصدى ابن خلدون لمناقشة قضايا الفلسفة، يوضح ان: « هذا الفصل وما بعده مهم لأن هذه العلوم عارضة في العمران كثيرة في المدن وضررها في الدين كثير، فوجب ان يصدع بشأنها وان يكشف عن المعتقـد الحق فيها... الخ »[3]. وقد وطّأ ابن خلدون لحديثه بنبذة وضح فيها انتقال الفلسفة اليونانية إلى دار الاسلام في عصر المأمون فقال: « وجاء المأمون بعد ذلك ـ أي بعد عصر المنصور ـ وأوفد الرسل إلى ملوك الروم في استخراج علوم اليونانيين وانتساخها بالخط العـربي وبعـث المترجين لـذلـك، فـأوعـى منهـا واستوعب وعكف عليها النظار من أهل الاسلام وحذقوا فنونها وخالفوا كثيرا من آراء المعلم الأول، ارسطو، واختصوه بالرد والقبول »[4].

---

(١) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحب وافي، لجنة البيان العربي، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٦٠ ج٤، ص١١٩٩ وما بعدها.

(٢) المصدر نفسه، ج٣، ص١٠٨٥- ١١١٣.

(٣) المصدر نفسه، ج٤، ص١١٩٩.

(٤) المصدر نفسه، ج٣، ص١٠٩٠.

وفي هذا القول إشارة إلى ان الترجمة عندما دخلت مجال الفلسفة والمنطق (وكانت في البداية قاصرة على التعاليم)، اخذ أهل الاسلام يناقشونها ويخضعونها لتمحيص دقيق. ثم أشار ابن خلدون إلى الفارابي وابن سينا وابن رشد وآخرين «من الذين بلغوا الغاية في هذه العلوم ـ على حد تعبيره ـ وأربوا على من تقدمهم»[١].

ثم ينتقل ابن خلدون إلى المناقشة الجادة وتحليل الفلسفة اليونانية وقضاياها وما قال به أهلها ويثبت مقولتهم «ان الوجود كله، الحسي منه وما وراء الحسي تدرك ذواته واحواله باسبابها وعللها.. الخ»[٢]. ويسرد مزاعمهم حول تعريفهم الشقاء السرمدي والنعيم والعذاب في الآخرة قائلا: «ووضعوا قانونا يهتدي به العقل في نظره إلى التمييز بين الحق والباطل وسموه بالمنطق»... إلى أن يقول: «وما تسمعه في كتب المنطقيين من تقدم التصور وتوقف التصديق عليه فبمعنى الشعور لا بمعنى العلم التام وهذا هو مذهب كبيرهم أرسطو... ووجب عندهم أن يكون للفلك نفس وعقل كما للإنسان»[٣].

«ويزعمون أن السعادة في إدراك الوجود على هذا النحو من القضاء مع تهذيب النفس وتخلقها بالفضائل، وأن ذلك ممكن للإنسان ولو لم يرد شرع لتمييزه بين الفضيلة والرذيلة من الأفعال بمقتضى عقله ونظره وميله إلى المحمود منها واجتنابه للمذموم بفطرته. وان ذلك إذا حصل للنفس، حصلت لها البهجة واللذة وان الجهل بذلك هو الشقاء السرمدي وهذا عندهم هو معنى النعيم والعذاب في الآخرة... إلى خبط لهم في تفاصيل ذلك معروف.. وإمام هذه المذاهب الذي حصل مسائلها وسطر حجاجها، فيما بلغنا في هذه الأحقاب، هو ارسطو المقدوني.. من تلاميذ افلاطون... ويسمونه

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه، ج٤، ص١١٩٩.

(٣) المصدر نفسه، ص١٢٠١.

المعلم الاول على الاطلاق »[1].

وبعد استيفاء المزاعم والحجج التي نضح بها كتاب ارسطو في المنطق المعروف بـ(الاورجانون)، أي الاله، أخذ ابن خلدون يفند تلك الدعاوى واحدة تلو الاخرى ويكشف عن خواء المنطق الارسطي وضلاله. وعن الذين اتبعوه، في الاسلام واخذوا بمذهبه، يقول، « ثم كان من بعده في الاسلام من اخذ بتلك المذاهب واتبع فيها رأيه حذو النعل بالنعل، إلا في القليل. وذلك ان كتب أولئك المتقدمين، لما ترجمها الخلفاء من بني العباس من اللسان اليوناني إلى اللسان العربي، تصفحها كثير من أهل الملة وأخذ من مذاهبهم من أضله الله من منتحلي العلوم وجادلوا عنها واختلفوا في مسائل من تفاريعها وكان من أشهرهم ابو نصر الفارابي وابو علي بن سينا... وغيرهما »[2]. ويستطرد ابن خلدون: « واعلم ان هذا الرأي الذي ذهبوا إليه باطل بجميع وجوهه ».

لم يقف ابن خلدون عند تفنيد المذهب الأرسطي ودعاواه بالحجة والحوار الهادئ وانما نصح من يريد الاطلاع عليها ان يكون يقظا، مستوعبا للشرعيات ومطلعا على التفسير والفقه: « ولا يكبن أحد عليها وهو خلو من علوم الملة، فقل ان يسلم لذلك من معاطبها، والله الموفق للصواب وللحق والهادي إليه، ﴿**وما كنا لنهتدي لولا أنْ هدانا الله**﴾[3]. انتهى حديث ابن خلدون.

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه، ص١٢٠٢- ١٢٠٧.

(٣) المصدر نفسه، ص١٢٠٧، والآية من سورة الاعراف رقم ٤٣.

نهج غير علمي:

لم يقف جموح هؤلاء الكتاب من أمثال لويس عوض، ومنصور خالد عند بسط آرائهم الخاصة، والباسها ثوب الحقيقة التاريخية، وانما جاوز بعضهم ذلك، إلى إضاعة الحقيقة ذاتها، كما نرى في حديث منصور خالد، عندما فرغ من تمجيد من اسماهم بعمالقة الفلاسفة الذين حققوا «نقلة حضارية للفكر الاسلامي وهم يستخدمون آلات اليونان في المنطق»[1]، وذكر منهم الفارابي وابن سينا وابن مسكويه وابن طفيل وابن باجّـه (بفتـح الجيم وتشـديـدهـا). ولكنه ـ أي منصور خالد ـ عندما أراد ان يتحدث عن «الرازي» تشابهت عليه الاسماء واهتزت رؤيته اهتزازا جعله ينسب إلى المؤرخين المسلمين ما لم يقولوه، ويغض الطرف عما قالوه!!

فذكر لنا أن الرازي كان طبيبا مثل الكندي وابن سينا ثم استطرد قائلا: «أما الرازي، فقد كان هو الآخر موسوعيا في دراساته، إذ كتب في الهندسة والطب والتشريح وهو يستدل فيما كتب بعلوم اليونان وقد أثار تشعب معارفه غيرة ابن سينا فوصفه بالمتكلف الفضولي الذي ينظر في الأبوال والبرازات»[2]. وليس في هذا القول ما يوجب التعليق، اذ ان سياق الحديث لا يدع مجالا للشك في أن «الرازي» الذي يعنيه الدكتور منصور خالد هو ابو بكر محمد بن زكريا، الطبيب المشهور الذي ولد عام ٢٥٠هـ وتوفي عام ٣٢٠هـ، والذي وصفه ابن خلكان بأنه «أقبل على دراسة كتب الطب والفلسفة فبلغ من معرفة غوائرها الغاية... وكان أمام وقته في علم الطب»[3].

غير ان الدكتور منصور خالد اضفى على «الرازي» من الصفات والاطراء المنسوب إلى ابن خلكان ما لم يرد على لسان صاحب الوفيات قط عندما

---

(١) الفجر الكاذب، ص١٣٢.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) ابن خلكان، وفيات الاعيان، تحقيق احسان عباس، مجلد (٥)، ص١٥٧- ١٦١.

تحدث عن هذا الطبيب وذلك حين قال منصور: «فابن خلكان يصفه (أي ابا بكر الرازي الطبيب) في وفيات الأعيان بأنه، فاق أهل زمانه في علم الكلام والمعقولات وعلوم الأوائل».

ويعلق الدكتور منصور، شارحا: «وعلوم الأوائل التي يشير إليها ابن خلكان هي فلسفة اليونان»[1].

ومن قبل حدثنا لويس عوض، أن علوم الأوائل التي تلقاها ابو العلاء المعري من راهب دير الفاروس هي آداب اليونان وفلسفتهم[2].

هل بلغ توافق الأفكار بين منصور خالد ولويس عوض وهيامهما بعلوم الأوائل الى هذا الحد؟! يبدو ان اثبات العلاقة بين ابي بكر الرازي والفلسفة اليونانية كان ـ في نظر منصور خالد ـ أهم من تحري الحقيقة فيما ذكره ابن خلكان.

لقد نزع الدكتور منصور خالد هذه العبارة ـ التي وصف بها الرازي (الطبيب) ـ نزعا مخلا من سياقها الحقيقي الوارد في حديث ابن خلكان. اذ الحقيقة أن العبارة وردت في وفيات الاعيان في حديث لابن خلكان عن شخص آخر لا علاقة له بأبي بكر الرازي المتوفي عام ٣٢٠هـ ولا بابن سينا المتوفي عام ٤٢٨هـ، ذلك الشخص هو الفقيه الشافعي فخر الدين الرازي المعروف بابن الخطيب[3] والذي ولد عام ٥٤٣هـ وتوفي عام ٦٠٦هـ، أي أنه ولد بعد وفاة الرازي الذي تحدث عنه منصور خالد بأكثر من قرنين من الزمان، وبعد وفاة ابن سينا بأكثر من قرن!! هذا الفقيه العالم هو الذي حدثنا عنه ابن خلكان، قائلا انه:

«ابو عبدالله محمد بن عمر بن الحسين... البكري، الطبرستاني الأصل،

---

(١) الفجر الكاذب، ص١٣٢.

(٢) اباطيل واسمار، مصدر سابق.

(٣) او ابن خطيب الري.

الرازي المولد، الملقب فخر الدين، المعروف بأبن الخطيب، الفقيه الشافعي، فريد عصره ونسيج وحده، فاق أهل زمانه في علم الكلام والمعقولات وعلم الأوائل وله التصانيف المفيدة في فنون عديدة منها تفسير القرآن الكريم... الخ »[1].

انتهى حديث ابن خلكان عن الفخر الرازي.

أرأيت كيف اختلطت الرؤية على الدكتور منصور خالد، فلم يفرق بين الطبيب الرازي وبين الفقيه فخر الدين الرازي، وتاريخ ميلاد كل منهما وتاريخ وفاته معروف؟؟ أرأيت كيف اختزل الدكتور التاريخ، ونسب الفضل إلى غير أهله وتقوّل على ابن خلكان بما لم يقله؟!

هذا مجرد تصحيح للخلط الذي وقع فيه منصور خالد، وهو تصحيح لا يغض من المكانة العلمية الرفيعة التي تبوأها ابو بكر الرازي في عالم الطب، ولا يبخسه معرفته بالفلسفة وعلوم الأوائل، وابن خلكان نفسه وفَّاه حقه عندما قال عنه:

« واقبل يعني (الطبيب الرازي) على دراسة الطب والفلسفة فبلغ من معرفة غوائرها الغاية.. وانه كان أمام وقته في علم الطب »[2].

غير ان امامة ابي بكر الرازي في الطب لا تسوغ لأحد أن يحمده بما لم يفعل وان ينسب إلى صاحب الوفيات ما لم يقله عن إمام الطب.

أما دراسته للفلسفة فقد افضت به إلى متاهات لم يحدثنا عنها منصور خالد وانما حدثنا عنها جمال الدين القفطي الذي استعان به الدكتور منصور في تعزيز دعواه: وصف القفطي الطبيب الرازي بقوله « هو محمد بن زكريا، ابو بكر الرازي.. طبيب المسلمين غير مدافع وأحد المشهورين في علم المنطق

---

(١) وفيات الأعيان، مصدر سابق، المجلد الرابع، ص٢٤٨- ٢٤٩.

(٢) المصدر نفسه، المجلد الخامس، ص١٥٧- ١٦١.

والهندسة وغيرها من علوم الفلسفة... إلا أنه توغل في العلم الالهي وما فهم غرضه الأقصى فاضطرب لذلك رأيه وتقلد آراء سخيفة وانتحل مذاهب خبيثة »[١].

وقال عنه الدكتور عمر فروخ «وكان الرازي (ابو بكر) يلفق في الالهيات بين آراء فيثاغورس وافلاطون وارسطو وافلوطين، وبين آراء الدهرية والبراهمة والثنوية.. والرازي يرى رأي البراهمة في أن النبوة إذا كانت جائزة في حق شخص فانها تكون جائزة في حق كل شخص آخر »[٢].

أفلا يحق لنا أن نتساءل لِمَ خص الدكتور منصور خالد أبا بكر الرازي الطبيب بكل هذا القدر من الإشادة ـ وقد عرّفنا القفطي «بآرائه السخيفة ومذاهبه الخبيثة »!!؟.

ولِمَ آثر الدكتور الصمت عن الفخر الرازي؟ وهو من وصفه لنا ابن خلكان بأنه كان «فريد عصره ونسيج وحده، تشد إليه الرحال... وله في الوعظ اليد البيضاء، يلحقه الوجد في حال الوعظ ويكثر البكاء... ورجع بسببه خلق كثير إلى مذهب أهل السنة وأن وصيته في مرضه تدل على حسن العقيدة »[٣].

وحتى في تاريخنا الأدبي المعاصر، نجد أن رؤية الدكتور منصور خالد قد اهتزت مرة اخرى امام تشابه الاسماء، فنسب إلى احد الكتاب المعروفين في عصره من المقولات ما لم يسطره قلمه، وألبسه تهمة هو منها براء، ذلك هو الاستاذ اسماعيل مظهر (١٨٩١- ١٩٦٢م). قال منصور في معرض إشادته بحرية الفكر في مصر في العقد الرابع من هذا القرن:

---

(١) جمال الدين القفطي: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، مطبعة السعادة، مصر ١٣٢٦ هـ، ص١٧٨.

(٢) عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي، سلف ذكره، ص٣٢٠.

(٣) وفيات الأعيان، سلف ذكره، ج٤ ص٢٤٩- ٢٥٢.

(وعلنا نذهب ابعد من هذا لنقول بأن تلك الحرية المتراحبة قد أتاحت لرجل مثل الدكتور اسماعيل مظهر أن يكتب على صفحات إحدى الحوليات مقالا بعنوان «لماذا أنا ملحد» فيرد عليه شيخ ازهري... بمقال عالم مستوقف عنوانه «ولماذا انا مسلم»[1]. انتهى حديث منصور خالد.

والحقيقة التي يعلمها كل من شهد المعركة الفكرية بين الإيمان والكفر على ارض مصر خلال تلك الفترة (١٩٣٦- ١٩٤٠م) ان الذي كتب مقال «لماذا هو ملحد» ونشرها في مجلة «الامام» ثم اصدرها في رسالة خاصة (الرسالة التاسعة) هو الدكتور اسماعيل احمد ادهم[2]، وليس اسماعيل مظهر وان الذي تولى الرد على الرسالة الملحدة لم يكن شيخا ازهريا وانما هو الطبيب الأديب الدكتور احمد زكي ابو شادي (١٨٩٢- ١٩٥٥م) في رسالته «لماذا أنا مؤمن»[3] وليس صحيحا أن رسالة الالحاد التي نشرها أدهم قد مرت بسلام كما قد يفهم من حديث منصور خالد، وانما تمت مصادرتها عقب تداولها وتعرض كاتبها للمساءلة القانونية[4].

بعث الأساطير:

للمستشرقين رأي معروف في السُنَّة والأحاديث النبوية، هو نتاج خلط كبير بين السُنَّة الصافية التي لم يشبها كذب ولا تدليس، وبين حركة الوضع والتزيد التي ظهرت بعد سنة أربعين من الهجرة[5]. وعلى الرغم من أن علماء

---

(١) الفجر الكاذب، ص٣٢٠.

(٢) عبد الحفيظ نصار، مجلة الرسالة للزيات، العدد ٣٧٠- ٥ اغسطس ١٩٤٠م. وانظر سيرته الموجزة في الفصل الثاني.

(٣) المصدر نفسه وأيضا مقال الدكتور (ابو شادي) الرسالة ٣٧٥ - ٩ سبتمبر ١٩٤٠ والعدد ٣٧٧- ٢٣ سبتمبر ١٩٤٠.

(٤) الرسالة رقم ٣٧٠، مصدر سابق.

(٥) ذكر الدكتور مصطفى السباعي أن سنة أربعين من الهجرة كانت الحد الفاصل بين صفاء السنة وخلوصها من الكذب والوضع، وبين التزيد فيها واتخاذها وسيلة لخدمة الأغراض =

الإسلام ـ منذ عصر الصحابة إلى عصر التدوين الموثّق وتصنيف الحديث ـ فطنوا إلى تسرب الأحاديث الموضوعة وحاربوها بأقوم الطرق العلمية الدقيقة للنقد والتمحيص، بحيث لم يعد ثمة مجال للخلط بين صحيح الأحاديث وزائفها، فان المستشرقين اتخذوا من حركة الوضع ذريعة للتشكيك في السنة برمتها، مستعينين في ذلك بما وعوا من اللغة العربية وآدابها، فبرزت طائفة منهم نالت ثقة اقرانهم وإعجاب بعض الباحثين المسلمين. وعلى رأس هؤلاء المستشرق اليهودي المجري جولدتسهير (١٨٥٠- ١٩٢١م)[١] ومن بعده جوزيف شاخت (١٩٠٢- ١٩٦٩م).

تناول جولدتسهير في الفصل الأول من الجزء الأول في كتابه «دراسات اسلامية» موضوع الحديث والسنة، وظل كتابه وقتا طويلا ـ في نظر المستشرقين ـ مصدرا يعتد به.

ويأخذ الدكتور مصطفى السباعي على المستشرقين الذين خاضوا في دراسة الاسلام وشريعته، بوجه خاص، أنهم «يخضعون النصوص للفكرة التي يفرضونها حسب أهوائهم والتحكم فيما يرفضونه ويقبلونه من النصوص، فهم ينقلون مثلا من كتب الأدب ما يحكمون به في تاريخ الحديث ومن كتاب التاريخ ما يحكمون به في تاريخ الفقه ويصححون (أي يصح عندهم) ما ينقله «الدميري» في كتاب «الحيوان» ويكذبون ما يرويه «مالك» في «الموطأ»[٢]،

= السياسية والانقسامات الداخلية (السنّة ومكانتها في التشريع الاسلامي، ص٧٥).

(١) درس اللغات السامية في بودابست وليبزج وبرلين ولايدن وحاضر في كلية العلوم بجامعة بودابست وزار سوريا وفلسطين ومصر بين عام ١٨٧٣ - ١٨٧٤م ودرس العربية في الأزهر ولبس الزي الأزهري: انظر:
نجيب العقيقي، المستشرقون، دار المعارف بمصر ١٩٨١، الجزء الثالث، ص٤٠ - ٤٢.

(٢) مصطفى السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الاسلامي، المكتب الاسلامي، دمشق الطبعة الثانية، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨، ص١٨٨- ١٨٩.

وذلك إلى جانب سوء فهم بعض النصوص إلى الحد الذي ينقلب فيه المعنى المقصود إلى نقيضه.

وبلغ إعجاب الجيل الجديد من هؤلاء المستشرقين بأبحاث جولـدتسهير في السنّة حداً جعلهم يتخذون من مقولاته قضايا مسلما بصحتها، ويرددونها في مؤلفاتهم. فالسنّة عند برنارد لويس - مثلا - لا قيمة لها لأنها لا تعود أن تكون - في نظره - أقوالا أي أحاديث كاذبة (يعني الأحاديث الموضوعة) نسبت إلى النبي (صلى الله عليه وسلم) بعد أجيال من ظهور الاسلام، وأنها أثر لتطور المجتمع الاسلامي وما واجهه من مشاكل اجتماعية وسياسية ودينية وتشريعية، ثم هي إفراز للخلافات الداخلية ونزاع الافراد والاحزاب التي ظهرت في المجتمع الاسلامي وغذتها أفكار الأمم التي خضعت لسلطان المسلمين في عهد الفتوح: ومن ثم استغلت الأحاديث الموضوعة لتبرير مزاعم كل طرف من الأطراف المتنازعة، في مواجهة الطرف الآخر»[1].

وڤون جرونباوم لا يرى في السنّة سوى امتداد لما كان معروفا للعربي الوثني الجاهلي في الاقتداء بأسلافه، فحلّ الاقتداء بأقوال وأفعال النبي (صلى الله عليه وسلم) محل اقتداء عرب الجاهلية بآبائهم[2]!! ثم خاض جرونباوم في الأحاديث الموضوعة وصلتها بالصراع السياسي في العصر الأموي على نحو ما فعل برنارد لويس. وخلاصة ما ذهبوا إليه أن السنّة كلها موضع شك[3].

---

(١) B. Lewis, **The Arabs in History,** op. cit, p. 37.

(٢) Gustave E. Von Grunebaum, **Medieval Islam,** 2nd Ed. The University of Chicago Press, 1971. (paperback), p. 109.

وانظر أيضا: H. A. R. Gibb, **Mohammedianism,** p. 73.

(٣) روى الدكتور السباعي أن أحد الملاحدة في مصر، (وهو الدكتور اسماعيل أدهم) نشر رسالة في عام ١٣٥٣هـ عن تاريخ السنة أعلن فيها أن هذه الثروة الغالية من الحديث الموجودة بين ايدينا والتي تضمنتها كتب الصحاح ليست ثابتة الأصول بل هي مشكوك فيها ويغلب عليها صفة الوضع. (السنة ومكانتها في التشريع الاسلامي ص٢٣٧).

وتلك هي أفكار جولدتسيهر بعينها التي تصدى لتنفيذها نخبة كريمة من علماء المسلمين، وبينوا ما اشتملت عليه من افتراضات خاطئة وسوء فهم للنصوص العربية الواضحة، وتجاهل للحقائق الثابتة. ولكن ما زال بعض الكتّاب المسلمين المعاصرين يرددون مزاعم جولدتسيهر حتى اليوم، كأنها فتح جديد في دراسة السنّة النبوية المطهرة.

وتدور الشبهات التي أثارها المستشرقون حول تاريخ تدوين الحديث، والاسناد والأحاديث الموضوعة، ولكن جولدتسيهر لم يقف عند هذا الحد وإنما ذهب إلى اتهام إمام من أئمة المسلمين، وهو الإمام الزهري، بالمشاركة في وضع الأحاديث الكاذبة إرضاء للحكام في العصر الأموي، فقال بالحرف ما ترجمته: «كان الامويون يروجون الأحاديث التي تحقق مصلحتهم واتخذوا من الإمام الزهري المعروف بالتقوى أداة لتنفيذ مآربهم[1]»، مشيرا إلى رواية نسبها إلى الخطيب البغدادي، فحواها أن: «ابراهيم بن الوليد جاء إلى الزهري بكراسة كتبها بنفسه واستأذن الزهري أن يذيع ما ورد فيها من أحاديث وصفها بأنها أحاديث رويت عن الزهري فوافق الزهري على ذلك بسهولة». ثم يضيف هذا المستشرق قائلا: «وتؤكد هذه الحادثة رغبة الزهري في تحقيق مآرب الاسرة الاموية، بوسائل دينية. ومن المحتمل أن يكون ضميره قد أنّبه على ذلك في بعض الأحيان بالنظر إلى تقواه ولكنه لم يستطع أن يقاوم ضغط الحكام»[2].

ثم أورد جولدتسيهر قولا نَسَبَه ـ كذبا ـ إلى الزهري، زاعما أنه (أي

---

(١) I. Goldziher Muslim Studies, English Translation By C.R. Barber, and S. M. Stern, Geaorge Allen and Unwin Ltd. London, 1971, pp, 46- 47.

(٢) Goldziher, op. cit.

انظر هذه الفرية في كتاب السنة ومكانتها في التشريع الاسلامي، ص٢٢٠ تحت عنوان: «قصة ابراهيم بن الوليد الأموي».

الزهري) قال: « ان هؤلاء الامراء اكرهونا على كتابة حديث »[1].

ويعلق الدكتور مصطفى السباعي على هذه الفرية « بأن هذا النص الذي نقله جولدتسيهر فيه تحريف متعمد يقلب المعنى رأسا على عقب، وأصله ان الزهري كان يمتنع عن كتابة الأحاديث للناس... فلما طلب منه هشام وأصر عليه أن يملي على ولده ليمتحن حفظه كما تقدم، وأملى عليه أربعمائة حديث، خرج من عند هشام وقال بأعلى صوته:

« يا أيها الناس إنّا كنا منعناكم أمرا قد بذلناه الآن لهؤلاء. وأن هؤلاء الامراء أكرهونا على كتابة الأحاديث، فتعالوا حتى أحدثكم بها ».. فحدثهم بالاربعمائة حديث. هذا هو النص التاريخي لقول الزهري. وقد رواه الخطيب بلفظ آخر وهو: كنا نكره كتاب العلم ـ أي كتابته ـ، حتى أكرهنا عليه هؤلاء الامراء، فرأينا أن لا نمنعه أحدا من المسلمين »[2]. انتهى.

ثم يقول السباعي: « فانظر الفرق بين أن يكون قول الزهري كما روى جولدتسيهر « اكرهونا على كتابة حديث » وبين أن يكون قوله كما رواه المؤرخون « أكرهونا على كتابة الأحاديث »[3]. ويروي الدكتور السباعي ان حذف « الـ » من « الأحاديث » قلبت الفضيلة رذيلة، لأن النص الأصلي يدل على أمانة الزهري وإخلاصه في نشر العلم، فلم يرض أن يبذل للأمراء ما منعه عن عامة الناس[4].

ولئن كانت إساءة فهم النصوص العربية أو تحريفها من قبل المستشرقين في تناولهم تاريخ الاسلام وتاريخ الفقه الاسلامي أمرا مفهوما، فان تقبل بعض

(١) op. cit. p. 47.
(٢) مصطفى السباعي، مصدر سابق، ص٢٢١- ٢٢٢.
(٣) المصدر نفسه، ص٢٢٢.
(٤) المصدر نفسه.

العلماء والكتاب المسلمين ما يقوله المستشرقون ونقل أفكارهم نقلا حرفيا في مؤلفاتهم أمر يثير الأسف والرثاء.

فقد روى الدكتور السباعي أنهم عندما كانوا يدرسون الفقه والأصول وتاريخ التشريع في كلية الشريعة بالأزهر عام ١٩٣٩م على استاذ تاريخ التشريع الاسلامي وقتئذٍ وهو الدكتور حسن عبد القادر، أن هذا الاستاذ بدأ أول درس تلقوه عنه بمثل هذا الكلام:

«اني سأدرس لكم تاريخ التشريع الاسلامي ولكن على طريقة علمية لا عهد للأزهر بها واني اعترف لكم باني تعلمت في الأزهر قرابة أربعة عشر عاما فلم أفهم الإسلام ولكني فهمت الإسلام حين دراستي في المانيا»[١]، (حيث مكث أربع سنوات نال فيها شهادة الدكتوراه) ويستطرد الدكتور السباعي قائلا ان «الاستاذ ابتدأ درسه عن تاريخ السنة النبوية ترجمة حرفية عن كتاب ضخم بين يديه، علمنا فيما بعد أنه كتاب جولدتسيهر «دراسات اسلامية» وكان استاذنا ينقل عبارته ويتبناها على أنها حقيقة علمية»[٢].

لم يقنع جولدتسيهر بالافتراء على الإمام الزهري وإنما تقوّل أيضا على الصحابى الجليل أبي هريرة رضي الله عنه، فقال عنه:

«انه لم يكن موضع ثقة تذكر، وان المستشرق شبرنجر[٣] كان يصفه «بالمسرف في الكذب ورعا»[٤]. وقد خصص الدكتور السباعي جزءاً كبيراً

---

(١) المصدر نفسه، ص١٩.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) Sprenger (Aloys) (١٨١٣- ١٨٩٣) مستشرق وطبيب نمساوي، تولى رئاسة الكلية الاسلامية في دلهي والتدريس في مدرسة كلكتا وله عدد من المؤلفات عن الاسلام (انظر العقيقي، مصدر سابق، ج٢، ص٢٧٧- ٢٧٨).

(٤) قال جولدتسيهر بالحرف، عن أبي هريرة: «Sprenger calls him an extreme in pious deception «Muslim Studies». p. 57.

وترجم هذه العبارة الدكتور السباعي: المتطرف في الاختلاق ورعاً السُّنة، ص ٣٧٧.

من كتابه سالف الذكر للرد على أكاذيب جولدتسيهر وشبرنجر، ومن فتن بأقوالهم من الكتاب المسلمين كالاستاذ محمود أبوريا، والدكتور حسن عبد القادر والاستاذ أحمد أمين في كتابه «فجر الإسلام»[1]، حتى جاء عصرنا هذا فنهض حسين أحمد أمين ليبعث الافتراءات على صحابة رسول الله، صلى الله عليهم وعلى فقهاء الإسلام وينقلها نقلا حرفيا دون أن يشير إلى أصلها. فكتب فصلا كاملا بعنوان: «دور الأحاديث المنسوبة إلى النبي (صلى الله عليه وسلم) في تاريخ المجتمع الاسلامي»، وذلك في كتابه المسمى «دليل المسلم الحزين»، الذي جاء فيه:

«بيد أن سائر الصحابة ما كانوا جميعا كهؤلاء النفر. (أي الذين يتورعون عن الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم) فأبو هريرة مثلا ـ والحديث هنا لحسين أحمد أمين ـ الذي لم يصحب النبي إلاّ خلال السنوات الثلاث الأخيرة من حياته تبلغ مروياته في كتب الأحاديث ثلاثة آلاف وخمسمائة حديث... تشغل زهاء ثلاثمائة صفحة من مسند ابن حنبل وقد أثارت كثرة مروياته عن رسول الله شكوك سامعيه... ومع ذلك كان هناك بين أجلّة الصحابة ـ كعبدالله ابن عمر بن الخطاب ـ من يسيء الظن به، بل وأطلق عليه البعض (كذا) وصف «الكذاب الورع»[2]!!.

ولا يخفى أن ايراد هذه الفرية في سياق حديث المؤلف عن أجلّة الصحابة يوحي بأن هذا «البعض» الذي يصف أبا هريرة بالكذب نفر من الصحابة!!

انظر: مصطفى السباعي، السنة، المصدر سابق، ص٢٩٨- ٣٦٣.

(١) ذكر احمد أمين أن بعض الصحابة أكثروا من نقد أبي هريرة على الإكثار من الحديث «وشكّوا فيه». (فجر الاسلام، الطبعة الثانية عشرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٨م ص٢١٩) ولكن الرواية التي أوردها مجاراة لجولدتسيهر أو نقلا عنه لم تذكر أن الصحابة يشكّون، وإنما كانوا يتعجبون لاكثاره من الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم).

(٢) حسين احمد امين، دليل المسلم الحزين، مصدر سابق، ص٥٩.

ولم يشأ المؤلف أن ينسب الكذبة إلى أصحابها الذين عرفناهم بالاسم... إنهما شبرنجر وجولدتسيهر[1]. ثم يورد المؤلف قصة حديث «كلب الزرع»، واستثناء كلاب الصيد[2] ليعزز بها فرية جولدتسيهر عن ابي هريرة رضي الله عنه[3] وقد ذكر هذا المستشرق ذلك الحديث أيضا في «دراساته الاسلامية»، عندما استدل ببهتان شبرنجر على أبي هريرة رضي الله عنه[4]!.

ويواصل حسين أحمد أمين هجومه على أتقياء المسلمين قائلا: «فإن كان هذا هو موقف أتقياء المسلمين وفقهائهم، فلا عجب أن نرى العامة تهمل التدقيق والتحري وتصدق كل ما يحدثون به عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أو معظمه»[5].

ثم يقول:

«فالأحاديث الموضوعة إنما ظهرت نتيجة تطور ديني اجتماعي وتاريخي في دولة الإسلام، ودراستها إنما تخدم دراستنا لهذا التطور، خاصة أنها كثيرًا ما كانت مرآة لمطامع اتباع المذاهب والفرق السياسية ومطامحهم. غير أنه في الوقت ذاته لا يجوز اطلاقا الاعتماد عليها في دراسة «فكر النبي» ولا دين الاسلام»[6].

ويتمادى المؤلف في هجومه على الفقهاء والعلماء حين يقول:

---

(١) دراسات اسلامية، ص٥٧.
(٢) دليل المسلم الحزين، ص٥٩ـ ٦٠.
(٣) وردت الفرية على النحو التالي: «وقد روى البخاري حديثا يأمر النبي (صلى الله عليه وسلم) فيه بقتل كل الكلاب الا كلاب الصيد. فلما قيل لعبدالله ابن عمر إن أبا هريرة يضيف إلى الحديث عبارة «أو الزرع» رد ساخرا بأن أبا هريرة إنما أضافها بعد أن أصبح صاحب مزرعة». دليل المسلم الحزين، ص٦١.
(٤) دراسات اسلامية، ص٥٦.
(٥) حسين احمد امين، المصدر السابق، ص٦٠.
(٦) حسين أحمد أمين، مصدر سابق، ص٧٠.

« ومن ثم فقد لجأ الفقهاء والعلماء (كذا) إلى تأييد كل رأي يرونه صالحا ومرغوبا فيه بحديث يرفعونه إلى النبي[1] (صلى الله عليه وسلم)، كأن المؤلف لا يعلم أن الفقهاء والعلماء هم الذين تصدوا لمحاربة الوضّاعين وكشف أكاذيبهم، على أسس علمية دقيقة ليس هذا مجال الحديث عنها.

ويقول في موضع آخر: « وثمة دافع آخر دفع المسلمين في القرون الاولى من تاريخ الاسلام إلى اختلاق الأحاديث »[2].

وللقارئ أن يتأمل هذا التعبير الغريب على ذهن المسلم « دراسة فكر النبي » إنه تعبير استشراقي. ثم ليتأمل هذا الإسراف في التعميم: « المسلمون » « يختلقون الأحاديث » في « القرون الأولى من تاريخ الاسلام » !!

ولكننا نجد تفسير ذلك في إعجاب المؤلف بجولدتسيهر ومرجليوث وڤلهاوزن وثقته فيهم حين يقول:

« أما الاتجاه الثاني (أي للمستشرقين) ـ وخير ممثليه هم جولدتسيهر ولين بول وفرانتس بول وتوراندري ومرجليوث، ورتشارد بيل ونولدكه وفلهاوزن... الخ، فقد كان له فضل ايضاح الكثير مما كان غامضا في تاريخ الاسلام والسيرة وتسهيل فهم التاريخ العربي في الجاهلية والاسلام. وكان موقف هؤلاء من السيرة موضوعيا قدر ما في وسعهم من الموضوعية »[3]، ولو شاء المؤلف ان يكون موضوعيا لقال: ويحمل كثير من هؤلاء لا سيما جولدتسيهر وڤلهاوزن ومرجليوث وزر تشويه التاريخ الاسلامي والتقول على الصحابة وتحريف النصوص لإثبات افتراضات خاطئة.

لقد كشفت بحوث المحققين في تاريخ الحديث النبوي وتدوينه اخطاءً خطيرة في منهج جولدتسيهر وفهمه المعكوس لبعض الأخبار التي وردت في

---

(١) المصدر نفسه، ص٥٥.

(٢) المصدر نفسه، حول تطبيق الشريعة الاسلامية، ص١٩٤.

(٣) المصدر نفسه، ص٤٠.

كتب الحديث. يقول العلامة فؤاد سزكين (F. Sezgin) « إن جولدتسيهر - وهو العالم الكبير باللغة العربية - قد فهم بعض الأخبار الواردة في كتب الحديث فهما معكوسا، وهكذا فقد شق منذ البداية اتجاها خاطئا. وكشف الدكتور سزكين « ان جولدتسيهر رفض صحة الأخبار المتعلقة بمواصلة تطور علم الحديث، فجعل بداية جمع الحديث أواخر القرن الثاني والنصف الأول من القرن الثالث الهجري[1].

ومما أخذ على جولدتسيهر « أنه لم يستخدم كتب مصطلح الحديث التي كانت معروفة ولم ينظر - على الرغم من كثرة مصادره - إلى بعض الأخبار في ترابطها بالأخبار الأخرى، وأنه لم يتعمق في دراسة القضية، ولم ينتبه بصفة خاصة إلى الفرق الدقيق بين تدوين الحديث وتصنيفه، ولذا اختلطت عليه الروايات الخاصة بها اختلاطا »[2].

ويذكر سزكين أن جولدتسيهر وشبرنجر وڤون كريمر كانوا، إلى حد ما، على معرفة بالأخبار الخاصة بالمرحلة المبكرة التي دونت فيها الأحاديث ولم يخامرهم الشك في صحتها، ومع ذلك حاول جولدتسيهر أن ينقض الروايات الخاصة ببداية التدوين والتصنيف وشغل نفسه بالمراحل التالية، على أساس تصوراته الخاطئة[3].

ثم وضح الدكتور سزكين « أن الأحاديث سجلت في عصر الصحابة وأوائل التابعين في كراريس صغيرة أطلق على الواحد منها اسم « صحيفة » أو « جزء » وان الكتابات المتفرقة جمعت في الربع الأخير من القرن الهجري الأول والربع الأول من القرن الثاني الهجري... ثم رتبت الأحاديث وفق

---

(١) فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي، المجلد الأول، الجزء الأول في علوم القرآن والحديث، نقله إلى العربية الدكتور محمد فهمي حجازي، ادارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الاسلامية، الرياض ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، ص١١٨.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه، ص١١٩، ١٢٠.

مضمونها في أبواب منذ سنة ١٢٥هـ تقريبا، وأنه ظهرت طريقة أخرى لترتيب الأحاديث وفق أسماء صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم في كتب المسانيد. وفي القرن الثالث الهجري نقحت الكتب المنهجية المبكرة وأعدت كتب جامعة سميت عند الباحثين المحدثين باسم «المجموعات الصحيحة»[١] ويقول سزكين «إن هذه التسمية قد لا تكون دقيقة إلا أن جولدتسيهر اعتبرها أول كتاب للحديث يقوم على أساس منهجي... وحتى الأحاديث التي كانت تنقل شفاها إنما كانت تستند إلى نصوص مدونة»[٢].

ويؤكد الدكتور سزكلين أن جولدتسيهر افترى على الإمام الزهري لأنه (أي جولدتسيهر) لم يستطع أن يفهم المعنى الدقيق لمصطلح كتاب أو كتابة. وفي ذلك يقول: «وبدون أن يفهم جولدتسيهر المعنى الدقيق لمصطلح كتاب أو كتابة، فقد أخطأ في تفسيره لعبارة الزهري، «كنا نكره كتاب العلم حتى اكرهنا عليه هؤلاء الامراء فرأينا الآ نمنعه احدا من المسلمين». وقد فهم جولدتسيهر من هذا النص أن الزهري اعترف بأنه قد مكن للأمويين من الحصول على ذرائع دينية تخدم مصالح اسرتهم الحاكمة[٣].

وهذا القول يؤيد ما ذهب اليه الدكتور مصطفى السباعي من أن جولدتسيهر كان يحرف النصوص ويبني عليها أحكاما خاطئة، وأنه ـ على أفضل وجه ـ لم يستطع فهم النص العربي فهما صحيحا.

ثم جاء جوزيف شاخت (١٩٠٢ـ ١٩٦٩) بعد جولدتسيهر ليكمل ما بدأه سلفه من تشويه لتاريخ السنّة وافتراء على الشريعة الاسلامية.

ولد شاخت عام ١٩٠٢ أي قبل موت جولدتسيهر بنحو تسع سنوات وتلقى دراسته في جامعتي «بريسلو» و«ليبزغ» في ألمانيا. وفي الثانية والثلاثين

(١) المصدر نفسه، ص١٢٠.

(٢) المصدر نفسه، ص١٢٠.

(٣) المصدر نفسه، ص١٤١.

من عمره (١٩٣٤) كان يحاضر في الجامعة المصرية ثم في عدد من الجامعات الغربية والوطن العربي، فعمل محاضرا للدراسات الاسلامية في جامعة اكسفورد (١٩٤٨) وفي جامعة الجزائر (١٩٥٢) وجامعة لندن (١٩٥٤) وزائرا في جامعة كولومبيا (١٩٥٧- ١٩٥٨) ثم عضوا في المجمع العربي بدمشق (١٩٥٥) فأصبح بذلك شيخ المستشرقين الأخصائيين في دراسة الشريعة الاسلامية[١]. فماذا قال هذا الفقيه عن السنّة والشريعة الاسلامية والزكاة؟ قال: «إن الشريعة ليست قانونا بالمعنى الحديث لهذه الكلمة وانما هي مذهب أخلاقي يتناول كل ما يتعلق بحياة المسلم الدينية والسياسية والاجتماعية وأحواله الشخصية... ولم يكن ثمة إجماع بين المسلمين حول الواجبات الاساسية للمسلم، وإن كان النبي (صلى الله عليه وسلم) أعطى الصلاة والزكاة والصوم وزنا خاصا[٢]!! أرأيت كيف يتخبط هذا العالم في فهم الاسلام وهو الحجة في نظر الغرب؟ ثم يستطرد قائلا: «لم يكن القرآن مصدرا للتشريع بصفة مباشرة، وانما تطور ذلك التشريع من خلال الممارسات الإدارية والشعبية (popular) في العصر الأموي، وهي تشريعات ذات طابع اخلاقي اكثر منها تشريعات ملزمة»[٣]... وأما النظرية التقليدية الاسلامية ـ الحديث ما زال لشيخ المستشرقين ـ التي تردّ مصادر التشريع الاسلامي إلى القرآن والسنة والإجماع والقياس فهي «من اختراع الإمام الشافعي»!![٤].

ثم تحدث شاخت عن الأحاديث النبوية، استنادا إلى تخرصات جولدتسيهر قائلا:

(١) نجيب العقيقي، المستشرقون، دار المعارف الطبعة الرابعة، القاهرة ١٩٨٠، ج٢، ص (٤٦٩ - ٤٧١) ومحمد أنسي الزرقا، بحث الزكاة عند شاخت والقراض عند بودفيتش ودراسة وتقويم، مناهج المستشرقين، ج٢ ص٢٠٥.

(٢) **First Encyclopaedia of Islam,** (1913 - 1936) EJ. Brill's Leiden, 1987, Volume 7 Article Shari'a, pp. 321, 322.

(٣) Joseph Schacht, **the Origins of Muhammadan Jurisprudence.** Oxford, Clarendon Press, 1958, p. 224.

(٤) op. cit, 1953 Ed. p. 3.

« هناك اتفاق عام (بين من ؟) على أن الجهد الذي قام به فقهاء الإسلام لتمييز الأحاديث الصحيحة من الأحاديث الموضوعة لم يكن كافيا. بل حتى كتب الصحاح تشتمل على قدر كبير من الأحاديث التي لا يمكن ـ احتمالا ـ اعتبارها أحاديث موثوقا بصحتها ... ».

ثم يستطرد شاخت قائلا: « ان جولدتسيهر ابدى تحفظا مقرونا بالشك في صحة الأحاديث الواردة في كتب الصحاح واثبت ان الجزء الأكبر من الأحاديث المنسوبة إلى النبي (صلى الله عليه وسلم) لا ترجع الى العهد الذي نسبت إليه كما يزعمون، بل هي ثمرة تطور خلال مراحل متتالية في القرون الاولى للاسلام »[1]. انتهى حديث شاخت.

هذه لمحة عابرة تلقي ضوءًا على منهج شاخت في دراسة الفقه والشريعة الاسلامية وتوضح اقتفاءه لآثار أسلافه من أمثال جولدتسيهر وشبرنجر ولكنها ـ إلى جانب ذلك ـ تكشف عن اتجاه خطير لتجريد الشريعة الاسلامية وأحكامها من قوة الإلزام وتصويرها على أنها مجرد توجيهات أخلاقية ومفاهيم أكاديمية ليخلص إلى أن الشريعة الاسلامية يتعذر تطبيقها في واقع الحياة، ويتقول على الفقهاء المسلمين بأنهم أقروا باستحالة تطبيق الشريعة عندما ذهبوا إلى أن تطبيقها إنما قصد به المجتمع المثالي في صدر الإسلام وعهد « المهدي المنتظر »!![2].

أما عن الزكاة ـ وهي أحد أركان الاسلام الخمسة ـ فقد استهل شاخت حديثه عنها بإبداء تحفظ حول مدلول كلمة الزكاة فقال: « إن المسلمين عرفوها بأنها طهارة ونماء. ولكن الكلمة في الواقع مأخوذة عن اللغة العبرية!!... وكانت تعني وقتئذٍ ـ في الشرق ـ حب الخير والإحسان والزهد في عرض الدنيا ابتغاء النجاة، كما تعني الفضيلة والاستقامة، غير أن الظروف

(١) Schacht, op. cit, p.4.

(٢) Schacht, **First Encyc. of Islam,** op. cit, p. 323

السياسية في المدينة (المنورة) بعد الهجرة أعطت الزكاة معنى آخر وأصبحت تستخدم لتمويل الحروب وتحقيق الأغراض السياسية لا لإعانة المعوزين فحسب »[1].

ولعل أفضل تلخيص لافتراءات شاخت والرد عليها جاء على لسان الدكتور محمد انس الزرقا حين قال ـ في بحثه القيم عن الزكاة عند شاخت: ـ « وخلاصة ادعاءات هذا المستشرق ان الزكاة لا يكاد يكون لها في القرآن في العهد المكي سوى معنى التقوى وهو معنى مأخوذ عن اليهودية. وان معنى الطهارة والصلاح يتضاءل في العهد المدني ليحل محله معنى العطاء. وتغدو كلمة الصدقة مرادفة لكلمة الزكاة، وأن الزكاة كانت في عهد النبي صلى الله عليه وسلم لا تزال غامضة ولم تكن ضريبة يقتضيها الدين ولذلك امتنع عن إدائها كثير من قبائل الاعراب (أي المرتدين) بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم »[2]، ويرد الدكتور الزرقا على شاخت قائلا:

« فالحقيقة الكبرى التي تجاهلها شاخت أن الزكاة (في الاسلام) هي أساسا نقل للدخل والثروة من الأغنياء إلى الفقراء، بينما الواجبات المالية في الديانات الأخرى هي اساسا لتمويل وظيفة الوساطة الدينية ولإعاشة رجال الدين وتشغيل وانشاء المعابد، ومن ثم قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه: « إن الزكاة حق المال. والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة »[3].

ويقول الدكتور محمد مصطفى الأعظمي عن كتاب شاخت (أصول الشريعة المحمدية) «على كل فان كتاب شاخت يحاول أن يقلع جذور الشريعة الاسلامية ويقضي على التشريع الاسلامي قضاء تاما. ويصف ذلك الكتاب علماء المسلمين كافة ـ لحقب عديدة ـ بأنهم كانوا كذابين وملفقين غير أمناء وذلك

---

(١) Schacht, op. cit, vol. 8 p. 1202.

(٢) محمد انس الزرقا. « الزكاة عند شاخت »، مناهج المستشرقين، ج ٢ ص ٢١٩ ـ ٢٢٠.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٢٠، عن ابن كثير.

على وجه الاختصار »، ويواصل الدكتور الأعظمي نقده قائلا:

« وعلى الرغم من خطورة كلامه (أي شاخت) الذي يسعى لهدم القرون الذهبية للأمة الاسلامية من حيث العلم والنزاهة، لم يسمح لطالب في جامعة لندن ولا في جامعة كمبردج ـ اللتين ترفعان علم الحرية والتجرد في البحث العلمي ـ أن يسجل موضوع اطروحته: دراسة نقدية لكتاب شاخت (أصول الشريعة المحمدية). هذا هو « الاستاذ الكبير » الذي أصبح فوق النقد ومن مسه من بعيد كان نصيبه الابعاد والطرد كما حدث لأحد اساتذة جامعة اكسفورد »[1]. انتهى حديث الدكتور الأعظمي، جزاه الله خيرا.

لقد ألمحت هنا إلى بعض ما كتبه ثقات العلماء المعاصرين[2] في تفنيد اراجيف اساطين الاستشراق من أمثال جولدتسيهر وشاخت، لا اجترارا لأفكارهم ـ وهي افكار جديرة بالإشادة ـ بل لأنها تكشف عن المنبع الحقيقي للحملة الضارية التي يشنها دعاة العلمانية المعاصرين ضد الشريعة الاسلامية، وافترائهم على السنّة النبوية المطهرة زاعمين انهم يتحدثون بلغة العصر.

فإذا جاء بعد هذا كله، من يسخر[3] من الزكاة وتحريم الربا، أو من

(١) محمد مصطفى الأعظمي، المستشرق شاخت والسنة النبوية، مناهج المستشرقين ج١، ص٦٨.

(٢) نذكر من هؤلاء، إلى جانب الدكتور مصطفى السباعي وفؤاد سزكين:
- الدكتور التهامي نقره في بحثه: « القرآن والمستشرقون ».
- الدكتور محمد مصطفى الأعظمي: « السنة النبوية ورواتها ـ المستشرق شاخت والسنة النبوية ».
- الدكتور محمد سليم العوّا: « النظام القانوني الاسلامي في الدراسات الاستشراقية المعاصرة »، دراسة لمنهج المستشرق نويل ج كولسون (مناهج المستشرقين، ج١).
- الدكتور محمد أنس الزرقا: « الزكاة عند شاخت »، مناهج المستشرقين ج ٢.

(٣) قال أحد هؤلاء الساخرين « فان الحديث إزاء هذا الواقع (اي المعاصر) عن اقتصاد اسلامي جوهره الزكوات والربا وبضعة شعارات عن التكافل والتراحم ووحدة الامة الاسلامية حديث يعكس جهلا فاضحا بمقومات الاقتصاد الوطني » ـ منصور خالد، الفجر الكاذب، ص٣٥٥. (انظر الفصل السابع من هذا البحث « قضايا الاقتصاد الاسلامي » ـ المؤلف.

يفتري على صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ويشكك في الأحاديث النبوية، ويتهم «المسلمين» «باختلاق الأحاديث»[1]، فان مقولاتهم لا يمكن أن توصف إلا بأنها محاولة ساذجة لبعث الأساطير من مكمنها، وهي أساطير قضى عليها علماء المسلمين منذ أمد طويل وجاءت بحوث العلماء المعاصرين فأجهزت على ما تبقى منها.

(١) حسين أحمد امين، دليل المسلم، ص٥٩.

الاسلام وأصول الحكم

« قد ظهر في هذا الزمان (١٩٢٥) كتاب اسمه « الاسلام وأصول الحكم »، نسب تأليفه إلى الشيخ علي عبد الرازق القاضي بمحكمة المنصورة الشرعية حالا ، فاطلعنا عليه فوجدنا أنه لم يذكر في كتابه هذا رأيا إيجابيا ينسبه لنفسه ويقيم عليه البرهان بل كل ما قاله في هذا الكتاب قضايا سالبة وانكار محض لما أجمع عليه المسلمون أو نص عليه صريحا في الكتاب العزيز او السنة المطهرة »[١] .

محمد بخيت المطيعي ، مفتي الديار المصرية، ١٩٢٥م

« منذ أن عرفت الطباعة طريقها إلى بلادنا لم يحدث أن أخرجت المطبعة كتابا أثار من الضجة واللغط والمعارك والصراعات مثلما أثار هذا الكتاب »[٢] . (أي الاسلام وأصول الحكم.

د . محمد عمارة

فما حقيقة هذا الكتاب الذي أثار تعليق الشيخ محمد بخيت المطيعي في عام

---

(١) محمد بخيت المطيعي « حقيقة الاسلام وأصول الحكم » المطبعة السلفية ومكتبتها (٤٥٧ صفحة) القاهرة، ١٣٤٤ هـ، مقدمة الكتاب.

(٢) محمد عمارة: الاسلام واصول الحكم لعلي عبد الرازق، دراسة ووثائق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، القاهرة، الطبعة الاولى ١٩٧٢ فاتحة الدراسة.

١٩٢٥م وتعليق الكاتب المعاصر الدكتور محمد عمارة في عام ١٩٧٢م.

وثمة كتاب آخر شبيه بكتاب «الاسلام وأصول الحكم» أصدره الشيخ خالد محمد خالد (من العلماء) في شهر فبراير عام ١٩٥٠، أي بعد صدور كتاب الشيخ علي عبد الرازق بخمسة وعشرين عاما، ووصف هذا الكتاب أيضا بأنه «الكتاب الذي فجر أضخم قنبلة في معقل الجمود، فكان فاتحة الانفتاح»[١].

فما الذي يجمع بين كتابي «الاسلام وأصول الحكم» و«من هنا نبدأ»؟ وما علة إضفاء هذا الوصف المثير عليهما؟ ويكتسب السؤال مزيدا من الأهمية عندما يصف الدكتور محمد عمارة كتاب «الاسلام واصول الحكم» بأنه كان «جهدا سياسيا في معركة سياسية حامية، كما كان تحديا لعرش وملك بكل ما وراءهما من قوى وإمكانيات.... وفوق كل ذلك كان احد العوامل التي افسدت على الاستعمار البريطاني في مصر والشرق الاسلامي النجاح والاستفادة من لعبة الخلافة....»[٢].

ونبدأ بإجابة موجزة على السؤال ثم نتبع ذلك بمناقشة الدكتور محمد عمارة وغيره من الكتاب المعاصرين الذين تصدوا لإثارة موضوع الدين والدولة في الاسلام، حتى نستيقن من صحة ما يقولون.

إن الدعوى التي تلتقي حولها آراء العالِمين، علي عبد الرازق وخالد محمد خالد - في ذلك الوقت - تتمثل في زعمهما «أن الإسلام دين لا دولة»، ولكن الشيخ عليا بن عبد الرازق ذهب إلى ابعد من ذلك - في نفي الصلة بين الاسلام والحكم - حين قرر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت له «زعامة دينية لا مدنية»، وكان خضوع العرب له «خضوع عقيدة وإيمان لا

---

(١) خالد محمد خالد: «من هنا نبدأ»، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الحادية عشرة، أغسطس ١٩٦٩م، تعليق الناشر في ذيل الكتاب.

(٢) محمد عمارة، المصدر نفسه، ص٨.

خضوع حكومة وسلطان»[1] ... وأن هذه الزعامة الدينية انتهت بموته صلى الله عليه وسلم فانتهت الزعامة ايضا وما كان لأحد أن يخلفه في زعامته كما أنه لم يكن لأحد أن يخلفه في رسالته»[2].

وهذا حديث هام من عالم[3] مسلم يطلق صفة «الزعامة» على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وما عهدنا علماء الاسلام وفقهاءه ومؤرخيه يصطنعون مثل هذه الألقاب عندما يتحدثون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يعرف عنه، عليه الصلاة والسلام أنه وصف نفسه بالزعامة، فهو محمد بن عبدالله، وهو رسول الله وهو خاتم الانبياء والمرسلين. فمن حقنا أن نبحث عن مصدر هذه المصطلحات الغريبة على عقيدتنا وعن المقاصد الكامنة وراءها.

لقد جاء في كتاب «العالم الاسلامي اليوم» الذي جمع أبحاثه القس «جون موط» مقالان عن الخلافة باللغة الانجليزية أحدهما بقلم المستشرق مرجليوث والثاني بقلم كاتب مجهول آثر ان يخفي اسمه واكتفى بوضع كلمة: «Anonymous» على صدر المقال. ونشر المقالان في عام ١٩٢٥ أي ذات السنة التي اصدر فيها علي عبد الرازق كتابه، فقال الكاتب «المجهول»: «كلمة خليفة تعني في العربية من يخلف شخصا ما، وهي تصف من يشغل هذا المنصب بأنه خليفة النبي محمد (ﷺ)، والنبي (ﷺ) لم يكن له من يخلفه في نبوته. فقد انتهى منصب النبوة بموته[4]. ولعله لا يخفي على القارئ أن عبارة الشيخ علي عبد الرازق، عن انتهاء «الزعامة» الدينية بموت رسول الله صلى الله عليه وسلم

---

(١) الاسلام واصول الحكم، الطبعة الأولى، مطبعة مصر، ١٩٢٥ ص٨٦.

(٢) المصدر نفسه، ص٩٠.

(٣) أضاف الشيخ علي عبد الرازق، إلى اسمه - في صدر الكتاب - انه «من علماء الجامع الأزهر وقضاة المحاكم الشرعية.

(٤) Anonymous, the **Institution of the Caliphate, and the spirit of the Age**, Chap 4. The Moslem world of Today, op. cit. p.47.

تكاد تكون صورة طبق الأصل من عبارة الكاتب المجهول، وهو أمر يدعو للتساؤل أيها نقل عن الآخر؟ وبالاطلاع على مقال مرجليوث عن الخلافة، في المصدر نفسه، نجد مزيدا من التطابق بين مقولات علي عبد الرازق وتخرصات مرجليوث الذي يقول: «كان لا بد - بعد وفاة النبي (ﷺ) - من خليفة له. ومن البدهي أن يكون ذلك الخليفة نبيا، ولكن أتباعه لم يدّعوا أنهم كانوا ينتظرون وحيا ينزل اليهم... ومن ثم ما كان لمن يخلفه من بعده سوى تصريف الأمور التي لا تتعلق بأمر الدين، أي أن مسئولية الخليفة بعد النبي (ﷺ)، كانت مسئولية إدارية فحسب، لأنه لا يملك حق التشريع»[1]. انتهى حديث مرجليوث. ويقول علي عبد الرازق:

«طبيعي ومعقول إلى درجة البداهة الاّ يوجد بعد النبي (ﷺ) زعامة دينية واما الذي يمكن أن يتصور وجوده بعد ذلك فانما هو نوع من الزعامة جديد، ليس متصلا بالرسالة ولا قائما على الدين، هو اذن نـوع لاديني. واذا كانت الزعامة لادينيـة فهـي ليست شيئا أقل ولا أكثر من الزعامة المدنية والسياسية، زعامة الحكومة والسلطان لا زعامة الدين وهذا الذي قد كان»[2].

وفي موضع آخر يقول مرجليوث:

«إذا أخذنا كلمة خليفة بمدلولها الحرفي، أي انها تعني من يقوم مقام النبي (ﷺ) في حدود المسائـل الإداريـة دون سـواهـا، فـإن الكلمـة تعني بالتلميح أن الجماعة الاسلامية ظلت، نوعا ما كما تركها النبي (ﷺ)، أمة عربية تحكمها السلطة القائمة في المدينة»[3].

ويورد الشيخ علي عبد الرازق عبارة مرجليوث في أسلوب يكاد يكون

---

(١) D.S.Margoliouth, **The Caliphate, Yesterday, Today and Tomorrow.** The Moslem World, World, of Today op. cit, p.34.

(٢) الاسلام واصول الحكم، مصدر سابق، ص٩٠.

(٣) Margoliouth, op. cit, pp. 35, 36.

مطابقا لاسلوب هذا المستشرق، عندما يقول: تلك (أي حكومة أبي بكر الصديق رضي الله عنه) حكومة أنشأها العرب، فهي دولة عربية وحكم عربي، ولكن الاسلام، كما عرفت، دين البشرية كلها لا هو عربي ولا هو عجمي »[1].

ومرة أخرى، يبرز السؤال: أيهما نقل عن الآخر... مرجليوث أم علي عبد الرازق؟ غير أن المصطلحات الواردة في حديث علي عبد الرازق لا يسيغها المسلم العادي ناهيك عن العالم المسلم، فنجد في فهرس الكتاب عناوين غريبة ومثيرة: مثلا الباب الثالث: « ثورة المسلمين على الخلافة » - « اعتماد الخلافة على القوة والقهر » - « هل كان صلى الله عليه وسلم ملكا؟ » « الحكومة غير الخلافة » - « زعامة الرسالة وزعامة الملك »[2].

تلقي هذه العناوين المقتطفة من كتاب « الاسلام وأصول الحكم »، ومقالي مرجليوث والكاتب المجهول مزيدا من الشك في أصل الكتاب، وهو ما ذهب إليه الشيخ محمد بخيت المطيعي والدكتور محمد ضياء الدين الريس والدكتور عصمت عبد المجيد. وقد غلب الدكتور الريس أن يكون مؤلف الكتاب أحد المستشرقين، مع إضافات وتعليقات بقلم الشيخ علي عبد الرازق[3].

ولعل مقال مرجليوث الذي سلفت الإشارة إليه، يكفي دليلا - على الأقل - لإثبات صلة ما، بين ما طرحه علي عبد الرازق وما سطره قلم هذا المستشرق، وقد رأينا من قبل أن الاستاذ محمود محمد شاكر أثبت أن كتاب طه حسين « في الشعر الجاهلي » كان « سطوا » على أفكار مرجليوث.

لقد حسمت قضية كتاب « الإسلام وأصول الحكم » منذ وقت طويل، باعتباره كتابا فجًّا بمعيار البحث العلمي، وأن دعوته كانت صدى للسياسة

---

(١) علي عبد الرازق، مصدر سابق، ص٩٢.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٣، ٢٤، ٣٥، ٤٦، ٦٥.

(٣) محمد ضياء الدين الريس « الاسلام والخلافة في العصر الحديث، ص١٨٣.

البريطانية الرامية إلى هدم الخلافة العثمانية وتفتيت وحدة العالم الاسلامي السياسية. وما كان ثمة ما يدعو إلى طرق الموضوع مرة أخرى، لولا ارتفاع أصوات جديدة تسعى إلى بعث أسطورة الفصل بين الدين والدولة في الوطن الاسلامي، واضفاء هالة من التمجيد على أفكار الشيخ علي عبد الرازق، وتصفه بالبطولة في مضمار السياسة، والخصوبة في مجال الفكر!!

ولعل أحدث من حاول نفض الغبار عن كتاب «الاسلام وأصول الحكم» الاستاذ حسين أحمد أمين، حين أطرى ذلك الكتاب، بقوله إنه: «احد الكتب التي أفلحت في أن تهز الحياة الفكرية في العالم الاسلامي خلال النصف الأول من القرن العشرين»[1]، بل ذهب هذا المؤلف إلى أن صدور كتاب علي عبد الرازق وكتاب طه حسين (في الشعر الجاهلي)، «دلالة على خصب الفكر المصري وحيويته في الثلث الأول من هذا القرن»[2].

غير أن الدكتور محمد عمارة كان أقرب إلى الحقيقة حين وصف الكتاب، بأنه «لم يكن بحثا أكاديميا وإنما هو بالدرجة الأولى وقبل كل شيء جهد سياسي في معركة سياسية حامية بل ضارية»[3]، ومع ذلك فان الدكتور عمارة لم يفطن إلى طبيعة تلك المعركة السياسية الضارية، فخيل إليه ـ كما خيل لغيره ـ أنها معركة بين علي عبد الرازق والملك فؤاد أو أنها صراع بين علي عبد الرازق والأنجليز: ولم يكن الامر كذلك.

صحيح ان لجنة قد شكلت من هيئة كبار العلماء برياسة شيخ الأزهر لمحاكمة علي عبد الرازق[4]، على مقولاته التي بسطها في: «الاسلام واصول

---

(١) حسين أحمد أمين، حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الاسلامية، مدبولي، القاهرة ١٩٨٧م، الطبعة الثانية، ص٢٧٧، «قراءة جديدة لكتاب الاسلام وأصول الحكم».

(٢) المصدر نفسه.

(٣) محمد عمارة، وثائق الاسلام واصول الحكم، مصدر سابق ص٨.

(٤) احمد شفيق، اعمالي بعد مذكراتي، مطبعة مصر، ١٩٤١، ص١٨١.

الحكم» ولكنها لم تكن لجنة قضائية تحقق معه في تهمة سياسية، وانما هي لجنة تمثل اكبر جامعة في العالم الاسلامي، الأزهر الشريف. وقد حاسبته اللجنة على الاخطاء التي نشرها في كتابه، لا سيما وان الشيخ علي عبد الرازق أشار في صدر كتابه إلى انه «من علماء الأزهر». وعلماء الأزهر يرون أن «هذا الكتاب كله ضلال وخطأ»[1].

واكتفت اللجنة بمناقشة سبع نقاط مما ورد في الكتاب، من أهمها ان المؤلف انكر العلاقة بين الاسلام والحكم وزعم ان رسالة النبي صلى الله عليه وسلم كانت بلاغا مجردا عن الحكم والتنفيذ وانه انكر اجماع الصحابة على وجوب نصب الإمام وعلى انه لا بد للامة ممن يقوم بأمرها في الدين والدنيا. ومما حاسبته عليه لجنة العلماء نفيه ان القضاء وظيفة شرعية[2]، وزعمه ان حكومة ابي بكر والخلفاء الراشدين من بعده كانت لا دينية[3]

هذه مزاعم وردت فعلا في كتاب الاسلام وأصول الحكم ولم ينفها الشيخ علي عبد الرازق ولم يرجع عنها كما فعل الشيخ خالد محمد خالد حينما اعلن - في شجاعة المؤمن الذي لا يستنكف عن الرجوع إلى الحق - خطأه وتبرؤه من كتابه «من هنا نبدأ»، ذاكرا انه اقتنع اقتناعا جديدا بأن «الاسلام دين ودولة»[4].

---

(١) عبارة رئيس اللجنة في تعليق له على الكتاب، انظر محمد عمارة: الاسلام واصول الحكم. دراسة ووثائق، مصدر سابق، ص٥٦.

(٢) كان المؤلف من قضاة الشرع (محكمة المنصورة الابتدائية).

(٣) محمد عمارة، الاسلام واصول الحكم، مصدر سابق، ص٦٤- ٦٨.

(٤) خالد محمد خالد، «الدولة في الاسلام». دار ثابت للنشر والتوزيع، الطبعة الاولى يناير ١٩٨١م ص١.
من الملفت للنظر أن الدوائر العلمانية التي روجت لكتاب من «هنا نبدأ» واعتبرته أعظم قنبلة في معقل الجمود، لم تشر إلى هذا الكتاب (الدولة في الاسلام) للاستاذ خالد محمد خالد، وأهملته اهمالا تاما.

على أن الشيخ علي عبد الرازق أثار غبارا حول حرب المرتدين وتقوّل على صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الحد الذي اتهم فيه المسلمين الذين حضروا اجتماع السقيفة بالتآمر، حين قال بالحرف: «كان ذلك أمرا مفهوما للمسلمين حينما كانوا يتآمرون في السقيفة عمن يولونه أمرهم[1]، وحين قال الانصار للمهاجرين منا امير ومنكم امير، وحين يجيبهم الصديق رضي الله عنه: منا الامراء ومنكم الوزراء[2]. انتهى.

ومن كان في اجتماع السقيفة؟ إنهم صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم - وبينهم الصديق والفاروق وأبو عبيدة. أهؤلاء هم المتآمرون، وضد من كانوا يتآمرون؟

فهل كان لعلماء الأزهر أن يباركوا هذا العبث من رجل ينتسب إلى جامعتهم ويزين اسمه على كتابه بأنه «من علماء الأزهر»؟

ومع ذلك فأن حكم اللجنة في هذه القضية جاء على النحو التالي:

«اخراج الشيخ علي عبد الرازق، احد علماء الأزهر والقاضي الشرعي بمحكمة المنصورة الابتدائية الشرعية ومؤلف كتاب الاسلام واصول الحكم، من زمرة العلماء»[3]. فهل في هذا الحكم ما يبرر إثارة ضجة حول حرية الكلمة وحرية الفكر؟ هل قررت اللجنة مصادرة الكتاب أو إحراقه؟

وصحيح ان الكتاب أثار ضجة سياسية، لأنه خرج من دائرة الحوار العلمي - فهو أصلا لم يكن بحثا علميا - إلى دائرة اللعبة السياسية التي تحدث عنها الدكتور محمد عمارة، ولكن تلك قضية أخرى لا تضفي على الكتاب أية قيمة علمية. انها قضية الأحزاب السياسية في مصر وعلاقتها بالحكم وبالملك

(١) يبدو من هذه الفقرة ان الشورى في نظر الشيخ علي لا تعدو ان تكون ضربا من المؤامرة.

(٢) علي عبد الرازق، الاسلام واصول الحكم، مرجع سابق ص٩٢- ٩٣.

(٣) محمد عمارة: وثائق محاكمة علي عبد الرازق: الاسلام واصول الحكم مصدر سابق ص١٠٧- ١٠٨.

فؤاد، وعلاقة هذا بالانجليز الذين كانوا يحكمون مصر، ولكن أهم من ذلك كله، ان القضية كانت تتعلق بمصير العالم الاسلامي بعد الغاء الخلافة في تركيا، وهل يسمح للمسلمين ان يعيدوا وحدتهم السياسية التي صانتها الخلافة خلال القرون أم يقضى عليهم بالتمزق السياسي تحت سيطرة القوى الاوربية ويحال بينهم وبين مصدر قوتهم، القرآن الكريم وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وتحكيم الشريعة الاسلامية؟

هذه هي القضية الحقيقية - في نظر الغرب - وقتئذ. ولكن بعض السياسيين والكتاب في مصر حسبوها قضية صراع داخلي لا يجاوز ساحة القصر الملكي والأحزاب السياسية القائمة، ونسوا ان القرار النهائي فيما يتعلق بأمر الخلافة لم يكن في يد الملك احمد فؤاد ولا أحزاب مصر السياسية، ولا في يد علي عبد الرازق والدكتور محمود عزمي[1]، وانما كانت بريطانيا هي التي تملك سلطة القرار، ربما بالتشاور مع حليفتها فرنسا.

لقد صدر كتاب «الاسلام واصول الحكم» في غمرة احداث هزت العالم الاسلامي هزا عنيفا، فقد ذهل المسلمون بالغاء الخلافة واخذوا يفكرون في مستقبلها - وهم بين فكي الاستعمار الاوربي - ووجهت الدعوة لعقد مؤتمرات اسلامية لتنظر في أمر الخلافة، فعقد مؤتمر القاهرة في مايو ١٩٢٦ (وكان مقررا عقده قبل عامين) وعقد مؤتمر مكة المكرمة (٧ يونيو - ٥ يوليو ١٩٢٦)، ودعا آخرون إلى مؤتمر في القدس، كان طبيعيا ان يكون لهذه الأحداث صدى في أوضاع مصر الداخلية، بين ملك يتطلع إلى المنصب، وبين مؤيد له ومعارض، من الأحزاب السياسية المصرية، كالوفد والأحرار

---

(١) الدكتور محمود عزمي (١٨٨٩- ١٩٥٣م). احد دعاة اللادينية في مصر. نشر مقالا اعترض فيه على مادة الدستور المصري التي تنص ان الاسلام دين الدولة، وعلى تطلع الملك فؤاد إلى الخلافة. ونشر المقال مترجما في الايجبشان جازيت بتاريخ ١٩٢٤/٣/٨م انظر:
E. Kedourie, **The Chatham House Version and other Middle Eastern Studies,** W. and Nicolson, London, 1970, p. 423 (Foot-Note No. 37).

الدستوريين وحزب الاتحاد، وحادب على الخلافة من حيث المبدأ، ورافضين لها من دعاة التوجه المعادي للاسلام وللدين بوجه عام.

ومن ثم كانت «لعبة الخلافة» أكبر من مصر وأحزابها وملكها. فكمال أتاتورك يعرض على الشيخ أحمد السنوسي في ليبيا (توفي عام ١٩٣٣) أن يكون خليفة روحيا للمسلمين، على أن يظل مقره بعيدا عن تركيا وأن يكون للمسلمين بمثابة البابا عند الكاثوليك[١]. والشريف حسين بن علي يعلن نفسه خليفة للمسلمين في عمان (٦ ما إس ١٩٢٤)، ظنا منه أن الانجليز يؤيدونه في ذلك استنادا إلى وعود ماكماهون[٢]. وربما ظن الملك فؤاد ـ بتشجيع الانجليز أو بغير تشجيع ـ أنه أحق بالخلافة من هذا وذاك.

لقد ظهرت ابعاد «اللعبة السياسية» على حقيقتها، وهي لعبة خطيرة ترمي في المقام الاول إلى القضاء على الخلافة الاسلامية قضاءً مبرما، وإلى تشويه فكرة الخلافة ذاتها، ورميها بكل نقيصة في تاريخ المسلمين، ثم ترمي ثانيا إلى التمكين للفكر العلماني، الذي يفصل بين الدين والدولة، أن يهيمن على عقول المسلمين، حتى يستكينوا لحكم الفرنجة المحدثين (بريطانيا في وادي النيل والعراق والاردن والهند وفرنسا في سوريا ولبنان والشمال الافريقي، وهربرت صمويل الصهيوني البريطاني[٣] في القدس يمهد لإقامة الدولة اليهودية في

---

(١) E. Kedourie, op. cit, pp. 189-190.

(٢) انظر، نكبة الامة العربية بسقوط الخلافة العثمانية، للمؤلف (فصل قبض الريح) مكتبة وهبة ١٩٨٥ القاهرة، ص١٥٦.

(٣) عين هربرت صمويل وهو صهيوني معروف، حاكما عاما على فلسطين في ابريل عام ١٩٢٠، رغم معارضة العرب وأهل فلسطين. وذكر كيرزون، وزير الخارجية البريطانية وقتئذٍ للأمير فيصل بن الحسين أن صمويل اختير لهذ المنصب لانه عرف بعطفه على العرب!! انظر:

Woodward and Butler, **Documents on British Foreign Policy**, Vol. 13, (1919-1939), p. 261, Curzon to Allenby, Foreign Office, June, 19, 1920.

فلسطين)[1].

انها لعبة الامم. وقد لا يكون الشيخ علي عبد الرازق مدركا ابعاد «اللعبة» عندما اصدر كتابه «الاسلام وأصول الحكم» وألقى بكل ثقله في الجانب المعادي للخلافة!! ولا شك انه لم يوفق في اختيار اللحظة المناسبة لإصدار الكتاب، فقد جاء الكتاب مصدقا «لأصول اللعبة» سواء أقصد إلى ذلك أم لم يقصد، وأضحى كتابه موضع إشادة المستشرقين قبل دعاة التغريب، ومحط انظار الحاقدين على الاسلام وعلى الخلافة الاسلامية. وقد عبر الدكتور سيف الدولة عن هذا المعنى بصيغة اخرى حين قال عن كتاب «الاسلام وأصول الحكم»:

«اللهجة الحادة ضد الخلافة وانعدام اساسها الديني وقطع علاقتها بالاسلام ربما كتبت لخدمة المجهود الحربي للانجليز وحلفائهم في ميدان الدعاية»... ثم يردف الكاتب قائلا: «اننا نستطيع أن نقول باطمئنان ان الكتاب كان اعلانا لموقف معاد لحركة التحرر من الاستعمار الاوربي التي عمت دول الشرق وأقطار المسلمين، وغذاها بأفكاره وحركته الثائر العظيم جمال الدين الأفغاني»[2].

ومن ناحية أخرى، نجد أن الذين اثنوا على الكتاب ووصفوا مؤلفه بالشجاعة في مواجهة الملك فؤاد، لم يتثبتوا من تاريخ تأليف الكتاب فحسبوا أن تأليفه تم بعد الغاء الخلافة في مارس ١٩٢٤م لأن الطبعة الأولى ظهرت في ابريل ١٩٢٥، وفاتهم ان المؤلف نفسه ذكر في صفحة (٣٠) اسم السلطان محمد الخامس حين قال: «وما كان لأمير المؤمنين محمد الخامس سلطان تركيا أن يسكن اليوم يلدز لولا تلك الجيوش التي تحرس قصره وتحمي عرشه

---

(١) أعلن قيام هذه الدولة رسميا في ١٥ مايو عام ١٩٤٨ واعترفت بها الدول الاوربية فورا وعلى رأسها الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي وبريطانيا.

(٢) عصمت سيف الدولة، عن العروبة والاسلام، مصدر سابق، ص٢٦٥.

وتفنى دون الدفاع عنه»[1] ثم قال المؤلف على هامش الصفحة ذاتها: «كتبنا ذلك يوم كانت الخلافة في تركيا وكان الخليفة محمدا الخامس من الخلفاء»[2]. وبما ان عهد السلطان محمد الخامس انتهى في سنة ١٩١٨، فان ذلك يعني - على الأقل - أن بعض فصول الكتاب أعدت قبل عام ١٩١٨ وهي الفصول التي اتسمت بالقسوة في الهجوم على الخلافة. وتكفي هذه الإيماءة دليلا على أن المؤلف لم يقصد بكتابه، الجالس على عرش مصر في سنة ١٩٢٥م، لأن فؤادًا لم يكن ملكا في سنة ١٩١٨، وانما كان سلطانا، خلف اخاه السلطان حسين كامل في عام ١٩١٧[3]، ولم يكن هناك ما يدفعه إلى التفكير في الخلافة لأن الخليفة محمدًا الخامس كان حيا يمارس سلطاته الروحية في ظل جمعية الاتحاد والترقي، ولأن المنافسة على الخلافة لم تبدأ الا بعد اعلان الغائها عام ١٩٢٤م.

وبذلك تنهار كل دعوى ترى في كتاب «الاسلام وأصول الحكم» بحثا علميا خالصا»[4] أو «تحديا لعرش وملك بكل ما وراءهما من قوى وامكانيات»[5]. ولا شك ان الكتاب وثيقة، ولكنها وثيقة غير علمية، تحاول عبثا الترويج لفكرة الفصل بين الدين والدولة في العالم الاسلامي، ومن ثم لا تعدو أن تكون مظهرا من مظاهر الغزو الفكري الاوربي.

ولعل الذين أضفوا على الكتاب تلك الهالة من البطولة، استوحوا مزاعمهم من بعض الألفاظ الواردة في الكتاب كحديث الشيخ عن «الملك» - بضم الميم، و«الملك» - بفتح الميم وكسر اللام - و«صون العرش». ولكن المؤلف

---

(١) الاسلام وأصول الحكم ص٢٥ (هامش ٢) وهي تقابل صفحة ١٢٩ من كتاب محمد عمارة، وثائق الاسلام واصول الحكم.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) E. Kedourie, op. cit, p. 88.

(٤) حسين أحمد أمين، قراءة لكتاب الاسلام واصول الحكم، مصدر سابق، ص٢٧٩.

(٥) محمد عمارة، وثائق الاسلام واصول الحكم، مصدر سابق، ص٨.

أورد هذه الكلمات في سياق حديث صريح عن خلفاء بني العباس، ويزيد بن معاوية، وسلاطين الايوبيين والمماليك[1] - كما تصورهم - ولم يذكر قط، من بينهم، سلاطين أسرة محمد علي: أمثال السلطان أحمد فؤاد ومن قبله السلطان حسين كامل.

وحتى لو سلمنا جدلا أن كتاب «الاسلام وأصول الحكم» كان سهما موجها إلى صدر الملك فؤاد، فبمَ نفسر حملة المؤلف الضارية واسلوبه العنيف في الهجوم على «فكرة الخلافة» وانكار مشروعيتها؟ وكيف نعلل قسوته في التعرض لخلافة الراشدين، والخلفاء من بعدهم بالفاظ: «التآمر - القوة والسيف - سلطان العرب - الاستغلال - الفتح والاستعمار - الترويج لمصالح العرب - القوة الرهيبة - القوة المسلحة - ظلال السيف - أسنة الرماح - القهر والغلبة - الاستبداد والظلم - الوحش السفاح - الشيطان المارد - الإذعان لحكومة ابي بكر ومقامه الملوكي!!»[2]. فهل كانت معارضة الملك فؤاد تقتضي كل هذا الحشد الهائل من الافتراءات التي صور بها المؤلف الخلافة الاسلامية خلال القرون؟ ألم تكن للخلافة الاسلامية حسنة واحدة تذكر، خلال ثلاثة عشر قرنا؟

هذا الاسلوب قد يبدو مألوفا في بحوث بعض المستشرقين - بل لعلنا نجد من بينهم من يحسن الهجوم على الاسلام في غير إثارة - ولكنه اسلوب غريب على علماء المسلمين.

ويحسب الشيخ علي عبد الرازق أنه قد أوفى على الغاية حين يخاطب القارئ: «لعلك الآن قد اهتديت إلى ما كنت تسأل عنه قبلا، من خلو العصر النبوي من مظاهر الحكم وأغراض الدولة، وعرفت كيف لم يكن هناك

---

(١) الاسلام واصول الحكم، ص٢٩- ٣٠.

(٢) وردت هذه الألفاظ بنصها في كتاب الاسلام واصول الحكم.

ترتيب حكومي، ولم يكن ثمة ولاة ولا قضاة ولا ديوان.. الخ »[1].

وبعد الحديث عن العصر النبوي بمثل هذه السذاجة ينتقل المؤلف إلى عصر ابي بكر رضي الله عنه وحروب الردة، فماذا يقول؟

« لا شك أن أبا بكر[2] (كذا) قد بدأ عمله في الدولة الجديدة بحرب اولئك المرتدين، وهنا نشأ لقب المرتدين. نشأ لقبا حقيقيا لمرتدين حقيقيين، ثم بقي لقبا لكل من حاربهم ابو بكر من العرب بعد ذلك، سواء كانوا خصوما دينيين ومرتدين حقيقة، أم خصوما سياسيين غير مرتدين، ومن أجل ذلك انطبعت حروب ابي بكر (كذا) في جملتها بطابع الدين وكان الانضمام إلى أبي بكر (كذا)، دخولا تحت لواء الإسلام، والخروج عليه ردة وفسوقا »[3].

ومعذرة للقارئ عن الاسهاب في اقتطاف مقولات علي عبد الرازق، ولكنها ضرورة أملاها البحث عن دوافع هذا الكاتب، وهو يتحدث عن خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكأنه احد الطغاة الذين استبدت بهم شهوة الحكم والتسلط على رقاب الناس، فيقول ـ أي علي عبد الرازق ـ « لا نريد البحث فيما اذا كانت لأبي بكر صفة دينية صرفة جعلته مسئولا عن أمر من يرتد عن الاسلام، أم لا، ولا نريد البحث فيما اذا كانت ثمة اسباب غير دينية (كذا) حفزت لتلك الحرب عزيمة ابي بكر أم لا »[4].

ومعنى ذلك ان ثمة قضية تحتاج إلى تحقيق، ولكنه (أي علي عبد

---

(١) الاسلام واصول الحكم، ص٨٠.
(٢) لعل المؤلف نسي ـ في اندفاعه ـ أن أبا بكر رضي الله عنه كان خليفة المسلمين، وأول من بويع بالخلافة طوعا واختيارا من جمهور المسلمين، وانه حارب المرتدين من موقع مسئوليته أمام الله وامام الامة الاسلامية التي بايعته، ولم يحاربهم بصفته الشخصية.
(٣) علي عبد الرازق مصدر سابق ص١٠١.
(٤) المصدر نفسه، ص١٠٠.

الرازق)، لا يريد ان يحقق فيها وحدد القضية بوضوح وهي: هل كانت هناك دوافع غير دينية حفزت أبا بكر رضي الله عنه ـ وهو خليفة المسلمين ـ ان يحارب المرتدين؟ وبعبارة اخرى هل كان «الصديق» صادقا في حربه المرتدين وهل حاربهم لوجه الله؟

هذا هو التفسير المنطقي لتساؤل الشيخ علي عبد الرازق عن الدوافع وراء قمع حركة المرتدين في صدر الاسلام!!

ومرة أخرى نقول إن مثل هذا التساؤل لا يمكن أن يصدر عن عالم من علماء المسلمين. فبيعة الصديق رضي الله عنه بالخلافة ميسورة لمن شاء الاطلاع عليها في المصادر الموثوق بصحتها، وأخبار حروب الردة متاحة لمن أراد أن يرجع إليها. ونكتفي بذكر مقولة ابي بكر رضي الله عنه في اجتماع السقيفة حين خاطب المجتمعين قائلا:

«هذا عمر وهذا أبو عبيدة[1]، فأيهما شئتم فبايعوا. فقالا: لا والله لا نتولى هذا الأمر عليك، فإنك أفضل المهاجرين وثاني اثنين إذ هما في الغار، وخليفة رسول الله عليه الصلاة... فمن ذا الذي ينبغي له أن يتقدمك أو يتولى هذا الأمر عليك. ابسط يدك نبايعك»[2] «فأقبل الناس من كل جانب يبايعون أبا بكر»[3].

ثم كانت خطبة أبي بكر رضي الله عنه، التي رواها الطبري:

«قال (أي المحدث): «نادى منادي أبي بكر، بعد الغد من متوفى رسول الله صلى الله عليه وسلم: ليتم بعث أسامة، ألا لا يبقين بالمدينة أحد من جند

---

(١) وصف رسول الله صلى الله عليه وسلم ابا عبيدة بأنه «أمين هذه الامة»، الطبري مصدر سابق، ص٣٤ (المطبعة الحسينية، المجلد الثالث، ج٥).

(٢) تاريخ الطبري، ج٣، مصدر سابق، ص٢٢١.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٢٢.

أسامة الا خرج إلى عسكره بالجرف، وقام (أي أبو بكر) في الناس، فحمد الله وأثنى عليه وقال:

« يا أيها الناس، إنما أنا مثلكم، وإني لا أدري لعلكم ستكلفونني ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يطيق. إن الله اصطفى محمدا على العالمين وعصمه من الآفات، وانما أنا متبع ولست بمبتدع، فأن استقمت فتابعوني وإن زغت فقوموني »[1] .. وقام أيضا (أي أبو بكر) فحمد الله وأثنى عليه ثم قال:

« إن الله عز وجل لا يقبل من الأعمال الا ما أريد به وجهه، فأريدوا الله بأعمالكم واعلموا أن ما أخلصتم لله من أعمالكم، فطاعة أتيتموها، وخطأ ظفرتم به، وضرائب أديتموها، وسلف قدمتموه من أيام فانية لأخرى باقية... اعتبروا عباد الله بمن مات منكم وتفكروا فيمن كان قبلكم، أين كانوا أمس، وأين هم اليوم! أين الجبارون... وأين الملوك الذين أثاروا الأرض وعمروها.. أين الذين بنوا المدائن وحصنوها بالحوائط وجعلوا فيها الأعاجيب، قد تركوها لمن خلفهم، فتلك مساكنهم خاوية وهم في ظلمات القبور، هل تحس منهم من أحد أو تسمع لهم ركزا... أما أنه لا خير بخير بعده النار، ولا شر بشر بعده الجنة »[2]. انتهى.

أبعد هذا يجيء عالم ليسأل: أكانت دوافع أبي بكر رضي الله عنه في قتال المرتدين دينية أم غير دينية؟!.

وخلاصة القول إن كتاب « الاسلام وأصول الحكم » لم يكن « دليلا على خصب الفكر المصري » - كما زعم احد الكتاب - بقدر ما كان ترديدا لخواطر لا تمت إلى الاسلام بصلة، ومسخا لتاريخ الخلافة الاسلامية وأداة من أدوات التبشير بالفكر العلماني، التي اتخذت من موضوع الخلافة ذريعة لطرح شعاراتها، في وقت كانت الخلافة فيه، ملاذ المسلمين ومناط وحدتهم ورمز

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٢٤.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٢٤، ٢٢٥.

قوتهم. وهذا ما يفسر موقف دعاة العلمانية المعاصرين من الوعي الاسلامي في العصر الحديث، وتطلع المسلمين إلى تحكيم الشريعة الاسلامية. فقد أصبح كتاب «الاسلام وأصول الحكم» الوثيقة التي يعتصمون بها كلما حققت الحركة الاسلامية المعاصرة انتصارا من انتصاراتها، فإذا سئل أحدهم عن حقيقة الصحوة الاسلامية أجاب بأنها صحوة الكم لا الكيف أو «صحوة الكم وشخير الكيف»[1]!! واذا سئل عن العلمانية، قال:

«لقد أصبحت كلمة علماني من فرط ترددها في معرض الذم بدهية في نظر أجيال جديدة كاملة. انها كلمة شتيمة، أصبحت من الشتائم، مع أن الكلمة في حد ذاتها بريئة، وأنا شخصيا أقول بملء الفم انني علماني»[2]. وإذا قيل له: أنت تنتدب الإسلام لدور روحي فقط في حياة الناس؟

أجاب: «هذا شيء بديهي»[3].

واذا سئل: إذن أنت ترى أن مقولة الشيخ علي عبد الرازق المعروفة في كتابه الاسلام وأصول الحكم، حول أن الاسلام دين فقط مقولة صحيحة؟

أجاب: «أعتقد ذلك نعم»[4].

ويقول أحد الوضعيين المنطقيين:

«شهدت حياتنا الفكرية (يعني بين عام ١٩١٩- ١٩٣٩) نشاطا ملحوظا في هدم القديم وهدم عدد ضخم من الأصنام التي كان لا بد من تحطيمها وإزالتها، قبل أن نأخذ في إقامة أركان الحياة الجديدة، وضع سياسي كان لا بد له أن يتغير، فكرة الخلافة كان لا بد أن تنمحي حتى لا يفكر الطامعون

---

(١) فؤاد زكريا، مجلة الحوادث، العدد ١٥٧٣، ٢٦ ديسمبر ١٩٨٦م، حوار جهاد فاضل، ص٥١- ٥٢.

(٢) فؤاد زكريا، المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه، ص٥١.

في نقل الخلافة إلى القاهرة، بعد أن أزالها مصطفى كمال من تركيا»[1].
ويمضي الكاتب قائلا: «كنا في العشرينات نهدم الأوثان الفكرية ثم نبني التماثيل الجديدة[2] للأفكار الجديدة، ولعلنا في ذلك كنا على نغمة واحدة مع مجمل النشاط الفكري في أوربا إبان تلك الفترة نفسها، حيث كان القوم هناك في شغل كذلك يزيلون الأقنعة عن الوجوه الشائهة... فعلوا ذلك هناك وفعلنا مثله هنا»[3].

ولئن تحسر هذا الكاتب على «العشرينات» التي كانت تبنى فيها الأفكار الجديدة، فإن فيلسوفا آخر أبدى حسرته على ذهاب الثلاثينات التي بلـغ فيهـا الفكر اللاديني ذروته وعبر عن ذلك قائلا:

«كان للإسلام دائما دور في حياة الإنسان العربي، ولكنه كان دورا معتدلا في الحدود المعقولة التي لا يصح أن تتعداها الحياة الدينية عند الإنسان. كان الإنسان العادي يؤدي بعض الشعائر، تتفاوت من إنسان إلى آخر... والتدين الذي نشأنا عليه نحن في جيلنا، في طفولتنا كان كله تقريبا من هذا النوع، ولم نر هذا التطرف إلا في الخمس عشرة سنة الأخيرة فقط، ولم تصبح الدعوة إلى جعل الاسلام دينا ودولة دعوة حادة وعدوانية بهذا الشكل إلا في هذه الفترة. إنما الفترة التي نحن تربينا فيها، طفولتنا في الثلاثينات وما بعد الطفولة في الأربعينات ثم الشباب في الخمسينات الى آخره لم تكن فيها هذه الأفكار واردة على الإطلاق وكان الناس مسلمين بالمعنى الحقيقي»[4]. انتهى.

---

(١) زكي نجيب محمود، هذا العصر وثقافته، دار الشروق، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٢م، ص٣٩- ٤٠.

(٢) للاطلاع على عملية الهدم وبناء التماثيل الجديدة، انظر الفصل «تحت راية القرآن» من هذا الكتاب..

(٣) المصدر نفسه، ص٤٠- ٤١.

(٤) فؤاد زكريا، مجلة الحوادث، العدد ١٥٧٣، مصدر سابق، ص٥١.

وأهم ما يلفت النظر في هذا الحديث أن إزالة الخطأ الذي روجت له التيارات المناوئة للإسلام بأن الإسلام دين لا دولة، واثبات أن الاسلام دين ودولة، هذا التصحيح ـ في نظر ـ الكاتب العلماني، دعوة عدوانية!!

ويجيء علماني ثالث، ليكشف القناع عن حقيقة هذا النفر، حين يقول:

«إن تطبيق الشريعة لا بد أن يقود إلى دولة دينية والدولة الدينية لا بد ان تقود إلى حكم بالحق الالهي، لا يعرفه الاسلام (مرحى) أو قل عرفه فقط في عهد الرسول (ﷺ)، والحكم بالحق الالهي لا يمكن أن يقام إلا من خلال رجال الدين»[1].

أرأيت كيف أصبح علي عبد الرازق واسقاط الخلافة الاسلامية مرجعا يعتصم به دعاة العلمانية، كلما ضاقت عليهم الارض بما رحبت؟ لم تكن القضية ـ إذن ـ أن يحكم الملك فؤاد أو لا يحكم، إنما جوهر القضية الا تنتقل الخلافة إلى القاهرة بعد أن هدمها أتاتورك في تركيا، على حد تعبير الدكتور زكي نجيب محمود وبتعبير أدق، الا تقوم للخلافة قائمة على وجه الأرض.

أرأيت كيف التقت أقلام علي عبد الرازق ومحمود عزمي وزكي نجيب محمود وفؤاد زكريا وحسين احمد امين ومنصور خالد في الهجوم على الخلافة، تحت ستار افساد خطة الانجليز الرامية إلى نصب الملك فؤاد خليفة للمسلمين في مصر... أو لأسباب أخرى؟[2].

أرأيت كيف أضحى رجال الفكر العصري والمستقبلي يفكرون، في النصف

---

(١) فرج فودة، قبل السقوط، القاهرة ١٩ يناير ١٩٨٥ ص٥١ـ ٥٢ (لا يسعنا الا أن نحيل هذا الكاتب إلى الاستاذ خالد محمد خالد وكتابيه «من هنا نبدأ» و«الدولة في الاسلام» ليعرف الفرق بين تطبيق الشريعة وحكم الحق الالهي وتجربة الكنيسة الكاثوليكية في أوربا ـ المؤلف.

(٢) ذكر الدكتور منصور خالد ـ بين تلك الاسباب ـ ما أسماه بالطغيان الأجنبي الذي كان يمثله خليفة المسلمين ووارث الملك من بني العباس وبني بويه! (الفجر الكاذب، ص١٥٤).

الثاني من القرن العشرين، بعقلية علي عبد الرازق ومرجليوث، ويجترون أفكار أوجست كونت التي صدئت قبل نهاية القرن التاسع عشر، ثم تناثرت أشلاؤها بنشوب الحرب العالمية الاولى ثم ذر رمادها بعد الحرب العالمية الثانية؟[1]. لقد زعم كونت أنه مؤسس دين جديد سماه «دين الإنسانية»، وهذا الدين - في نظره - «لا مجال فيه للوحي والمفهوم التقليدي للدين» لأن قوامه «العقلية العلمية» ولأن «العقل العلمي» لم يعد يؤمن «بالأديان العتيقة، التي تستند إلى الوحي والاعتقاد في الأرواح والكنيسة»[2].

تلك هي التماثيل الجديدة التي كان زكي نجيب محمود ورفاقه يقيمونها في العشرينات، ولعله ما زال يسعى إلى بنائها في الثمانينات[3]، ولكن العالم الاسلامي لم يعد يعيش في ظلام العشرينات التي شهدت أعتى غارة فكرية على دار الإسلام. وكانت الثلاثينات، والأربعينات التي نعاها فؤاد زكريا، تمثل قاعدة الانطلاق للمجتمع الاسلامي الحديث وبداية انحسار الفكر العلماني، وصدق الله العظيم: **﴿وقد خلت من قبلكم سننٌ فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين ★ هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين ★ ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الاعلون إن كنتم مؤمنين ★ إن يمسسكم قرحٌ فقد مس القوم قرح مثله وتلك الايام نداولها بين الناس وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء والله لا يحب الظالمين﴾**[4].

---

(١) Raymond Aron, **Main Currents in Sociological Thought,** I penguin Books Ltd. 1965, pp. 78- 79.

(٢) op. cit, p. 107.

(٣) يقول هذا الفيلسوف في أحد مؤلفاته الحديثة: «الجواب الواضح هو أن نندمج في الغرب اندماجا في تفكيرنا وآدابنا وعاداتنا ووجهة نظرنا إلى الدنيا.. وعندما أحلم لبلادي باليوم الذي اشتهيه لها، فانني اصورها لنفسي وقد كتبنا من اليسار إلى اليمين كما يكتبون (أي الغربيون) وأكلنا كما يأكلون، لنفكر كما يفكرون وننظر إلى الدنيا بمثل ما ينظرون»!! شروق من الغرب، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٨٣، ص٢١٨- ٢١٩.

(٤) سورة آل عمران الآيات: ١٣٧ - ١٤٠.

الفصل السادس

قراءة في التاريخ الاسلامي

في تفسير التاريخ:

على الرغم من مقولة ارنست رينان الشهيرة التي يرددها المؤرخون الغربيون في بحوثهم عن الاسلام(١) والتي تؤكد ان الاسلام «ظهر في ألق التاريخ»(٢)، فانهم يتناولون التاريخ الاسلامي، باسلوب ينم عن استخفاف كبير بالمصادر الاسلامية، مع أن المؤرخين المسلمين دونوا الوقائع وخاصة ما يتعلق منها بميلاد رسول الله صلى الله عليه وسلم وسيرته وسيرة صحابته، وعصور الاسلام التالية بدقة وتجرد وإحاطة يندر أن نجد شبيها لها فيما دون من حوليات التاريخ. ولعل اكثر ما يكون هذا الاستخفاف وضوحا في تفسير المستشرقين لتاريخ الاسلام. ولو وقف الامر عند بحوث المستشرقين وحدهم لقلنا: رأي ارتأوه، وظنون ذهبوا إليها، يؤيدونها حينا وينفونها حينا آخر، يتحمسون لها

---

(١) H.A.R. Gibb, Islam oxf. University Press, Paperback, 1980, p. 16.

(٢) «Islam was born in the full light of History».

أي ان تاريخ الاسلام مدون ومشاهده واضحة للعيان لا يكتنفها غموض او كما قال البرعي:

حيث النبوة مضروب سرادقها وذروة الدين فوق النجم علياها

هنالك المصطفى المختار من مضر خير البرية اقصاها وأدناها

(ديوان البرعي، مصطفى البابي الحلبي ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠ ص١٦٨)

تارة ويسخرون منها تارة اخرى. ولكن ظنونهم هذه تسربت إلى تلاميذهم من ابناء المسلمين الذين أخذوا بها - في غير تمحيص - وأذاعوها، حتى لتحسب انها غدت حقائق مسلما بصحتها!!

صحيح ان جهدا كبيرا قد بذل في نقد نظريات المستشرقين وآرائهم، ولكن ما زال بعض الكتاب المسلمين حتى اليوم، كالاستاذ حسين احمد أمين، ومن قبله طه حسين[1]، يزعمون ان قريشا حاربت رسول الله صلى الله عليه وسلم، لا لأنه دعاها إلى التوحيد وسفه آلهتها وأوثانها، وانما فعلت ذلك لأنه هدد نفوذها السياسي وحياتها الاقتصادية. وهذه دعوى لا نجد لها سندا في تاريخ المسلمين قبل الهجرة ولا في آيات القرآن الكريم التي نزلت في العهد المكي وفيها بيان واف لموقف مشركي مكة من الدعوة الاسلامية ونزعتهم العدائية لرسول الله صلى الله عليه وسلم والدوافع التي حملتهم على معاداة الاسلام.

ومبعث الخلل في تفسير المستشرقين للتاريخ الاسلامي، أن الاسلام - في نظرهم لا يعدو ان يكون حركة محلية افرزتها الصحراء، وغذتها مؤثرات خارجية بحكم اتصال العرب بالامم التي كانوا يبادلونها المنافع التجارية في رحلاتهم من أقصى صعيد الجزيرة العربية إلى مشارف الشام وسواحل البحر المتوسط شمالا، وانها اثر من آثار الاتصال بالجاليات اليهودية المقيمة في يثرب، وتسرب بعض المعتقدات النصرانية إلى الحجاز. فالصحراء عند بعضهم، (أي المستشرقين) هي التي كانت تشكل الأوضاع الاجتماعية في شمالي الجزيرة العربية، وللصحراء قانونها المطاع[2].

ولما كان الاسلام عندهم مجرد حركة اقليمية ذات طابع محلي، أضحى لزاما عليهم أن يبحثوا عن تفسير هذه الظاهرة، حتى يجدوا لادعائهم سندا

---

(١) طه حسين، الفتنة الكبرى (عثمان) دار المعارف، (١٩٥، ص١١).

(٢) Carl Brockelmann **History of the Islamic Peoples**, Eng. Trans Routledge and Kegan Paul ltd. London, 1952, pp. 3, 5 Also Gibb op. cit, pp. 24- 25».

مقبولا. وهنا واجهتهم مشكلة حقيقية، لم يهتدوا إلى حلها حتى اليوم: كيف تأتّى لهذه الحركة البدائية - كما توهموها - أن تنفذ إلى القلوب وان تتخطى الحواجز النفسية والاجتماعية وتعبر الحدود الجغرافية والمناخية، وتجتاز الصحارى والبحار، لتصبح حركة عالمية وحضارة انسانية تغير وجه الحياة البشرية، في أقل من قرن من الزمان، على قارات ثلاث تمثل مركز الثقل في الكرة الأرضية، وتنقل اوربا نفسها من ظلام عصورها الوسطى إلى آفاق العلم والمعرفة؟

لا بد - إذن - من ابتداع نظريات لتفسير هذه الظاهرة، ولئن فشلت النظرية الأولى في تقديم حل معقول «للمشكلة فلا بأس من البحث عن نظرية أخرى، وهكذا دواليك!!» ووقع هذا العبء على المستشرقين الاوربيين في القرن التاسع عشر، لأن عصرهم كان عصر البحث العلمي وصياغة النظريات في العلوم الطبيعية والإنسانية.

ولكن علماء الاستشراق أدركوا أن التصدي لتفسير «الظاهرة الاسلامية» يقتضي تحديد موقفهم من نبي الاسلام عليه الصلاة والسلام، ومن القرآن والسنة المطهرة والصحابة رضوان الله عليهم ومن مصادر التاريخ الاسلامي.

فقالوا عن القرآن - كما قال أسلافهم - انه مقتطفات من أقوال الأحبار والرهبان[1]، وأنه قول البشر، فرددوا بذلك مقولة المكذبين الأولين الذين وصفتهم الآية الكريمة: **﴿ولقد نعلم انهم يقولون إنما يُعَلِّمُه بشرٌ، لسان الذي يُلْحِدُون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبينٌ﴾**[2].

واذا كان هذا هو رأي المستشرقين في القرآن، فلا عجب أن يقول الاستاذ برنارد لويس[3]: انه لا يعلم شيئا يذكر عن نسب رسول الله صلى الله

(١) Brockelmann op. cit, p. 36 and B. Lewis, **The Arabs in History**. op. cit, p .36.

(٢) سورة النحل، آية ١٠٣.

(٣) كان برنارد لويس - في وقت ما - أستاذ التاريخ الاسلامي في جامعة لندن، معهد الدراسات الشرقية والافريقية.

عليه وسلم ولا عن أطوار حياته الباكرة، وحتى القدر الضئيل من المعلومات التي دونها كتاب السيرة اصبح مشكوكا في أمرها بفضل تقدم البحث العلمي في اوربا »[١]. ومعنى ذلك أن ما دونه كتّاب السيرة والمؤرخون المسلمون، وما جاء في القرآن لكريم لا يرقى - عند هذا المستشرق - إلى مرتبة التصديق، وقال لويس مثل ذلك عن السنّة والأحاديث النبوية[٢].

ورفض المصادر الاسلامية أو التشكيك في صحة ما جاء فيها عن الثقات، يعني أن المؤرخ لا يستطيع ان يكتب تاريخ الاسلام، إلا من مصادر غير إسلامية!! وهنا يواجه المستشرقون مشكلة أخرى لم يفكروا فيها وهي: بأي عقل نثق فيما تقوله المصادر غير الاسلامية - وقد حددت موقفها سلفا من الاسلام - ثم نشك في المصادر الاسلامية؟ ألا يعني ذلك انه لا أحد يستطيع أن يكتب عن الإسلام؟؟

ومع ذلك، كانوا هم أكثر من كتب عن الاسلام في العصر الحديث، فهم وحدهم الذين يملكون حق تحديد المصادر ويقررون حجيتها!!.

ويضرب لنا الدكتور محمد حسين هيكل مثلا واقعيا لهذه الوصاية الاستشراقية، التي تحاول أن تعلم المسلمين كيف يكتبون تاريخهم وأي مصادر يأخذون بها. فقد ذكر هيكل - بعد صدور الطبعة الاولى من كتابه « حياة محمد »، صلى الله عليه وسلم، عام ١٩٣٥ - انه تلقى طائفة من الملاحظات التي أبداها بعض النقاد على طريقة بحثه، وأشار إلى رسالة كاتب آثر ألاّ يذكر اسمه[٣]، قال عنه، أي عن ذلك الكاتب: « وفي مقدمة ما أتناوله بالتفنيد رسالة وردت إليّ من كاتب مصري ذكر انها ترجمة عربية لمقال بعث به إلى

(١) B. Lewis, op. cit. p.38.

(٢) Op. cit. p.p 36-38.

(٣) وضح أن هذا الكاتب هو الدكتور اسماعيل احمد ادهم مؤلف رسالة: لماذا هو ملحد. انظر الفصل الثاني (تحت راية القرآن).

مجلة المستشرقين الالمانية نقدا لهذا الكتاب، ولم أنشر هذه الرسالة في الصحف العربية لأن بها مطاعن لا سند لها ولذلك تركت لصاحبها أن يتحمل تبعة نشرها إن شاء... وخلاصة هذه الرسالة (أي رسالة أدهم) ان البحث الذي قمت به في «حياة محمد» صلى الله عليه وسلم ليس بحثا علميا بالمعنى الحديث لأنني اعتمدت فيه على المصادر العربية وحدها ولم ارجع إلى مباحث المستشرقين الالمان من أمثال «ڤيل» «وجولدزهر» و«نولدكي» وغيرهم ولم آخذ بنتائج هذه البحوث ولأني اعتبرت القرآن وثيقة تاريخية لا محل لريبة فيها.. الخ»[١]، انتهى حديث هيكل.

ولئن كان الاعتماد على المصادر الاسلامية موضع انكار امثال هذا الكاتب الذي وصفه الدكتور هيكل بانه مصري مسلم، فلا غرو أن يكون المستشرقون الأصلاء أكثر إنكارا. حتى رسائل رسول الله صلى الله عليه وسلم التي تحمل خاتمه انكروا صحتها وأبدى المعتدلون منهم تحفظا عليها[٢]، وهي رسائله عليه الصلاة والسلام، التي وجهها إلى هرقل وكسرى والمقوقس والنجاشي والمنذر بن ساوي[٣]، يدعوهم فيها إلى الإسلام، لأن التسليم بصحة تلك الوثائق يهدم افتراضا اساسيا من افتراضاتهم التي تصور الاسلام دينا بدائيا، يتحرك معتنقوه بردود الفعل سعيا وراء لقمة العيش!! فقد وصف برنارد لويس المسلمين الذين قاتلت معهم الملائكة يوم بدر بأن العوز دفعهم إلى ممارسة المهنة الوحيدة التي يعرفونها الا وهي النهب المسلح: (Brigandage)[٤].

---

(١) محمد حسين هيكل، حياة محمد، الطبعة الثالثة عشرة، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٩٦٨م تقديم الطبعة الثانية، ص٢٧.

(٢) Gibb, op. cit. p.21.

(٣) انظر صورة هذه الوثائق في كتاب محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، دار النفائس، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٣م، الصفحات ١٠٢، ١٠٨، ١٣٧، ١٤١، ١٤٧، وهي الوثائق المرقمة: (٢١)، (٤٩)، (٥٣)، (٥٧).

(٤) Lewis, **The Arabs in History**, op. cit, pp. 44-45.

كان رينان[1] أول من طرح نظرية التفسير الجغرافي أو الصحراوي لظهور الاسلام، ثم وضح لمن جاء بعده من قومه ان حديثه كان مجرد اسطورة استأثرت بثقتهم امدا طويلا[2].

وجاء آرثر جوزيف جوبينو (١٨١٦- ١٨٨٢) - وهو من معاصري رينان - بنظريته العنصرية التي لعبت دورا كبيرا في تشكيل الفكر العنصري في اوربا خلال القرن التاسع عشر، فتلقفها رفاقه وخاضوا بها في تفسير التاريخ الاسلامي، فتحدثوا عن « سامية » الجزيرة العربية و« آرية » الفرس[3]، وغلبة « السامية » حينا وانتصار « الآرية » حينا آخر. ومن هنا جاء أكثر حديثهم عن الصراع بين العرب والموالي في العصر الأموي، والعصر العباسي، ووصفوا دولة الراشدين والخلافة الأموية « بالمملكة العربية »[4]. وقالوا إن ظهور الدولة العباسية كان ثورة انتصر فيها العجم على العرب. وعندما آلت السلطة إلى السلاجقة والمماليك والعثمانيين، قالوا ذهبت ريح العرب والفرس وجاء دور الترك!!

وسنرى ان هذا الخبط في تفسير تاريخ الاسلام ناجم عن جهل المستشرقين بحقيقة الاسلام من ناحية، وعن اعتدادهم - من ناحية اخرى - بما حققته الحضارة الغربية الحديثة من تقدم مادي، وهو اعتداد اورث الغربيين، كما يقول ارنولد توينبي، نظرة سطحية وفهما خاطئا «Misconception» لوحدة الحضارة، فقالوا « بوحدة التاريخ وهي مقولة قوامها الافتراض ان ثمة نهرا واحدا للحضارة لا ثاني له، الا وهو الحضارة الغربية -

---

(١) إرنست رينان (١٨٢٣- ١٨٩٢) المستشرق الفرنسي المعروف وصاحب المحاضرة الشهيرة التي القاها عن الاسلام والعلم في السوربون (مارس ١٨٨٣) وتصدى لها بالتفنيد الأفغاني ومحمد عبده.

(٢) Gibb, op. cit, p.1.

(٣) Lewis, op. cit, pp. 80- 81.

(٤) انظر: Lewis, op. cit. pp. 64-80 and Wellhausen. **The Arab Kingdom**

حضارتنا[١] ـ، وكل ما عداها روافد صغيرة تصب في هذا النهر، او هباء ضائع بين رمال الصحراء»[٢]. ويعزو توينبي هذا المنحى في تفكير الغربيين إلى ثلاثة عوامل اسماها «وهم الانطواء على الذات» و«وهم الشرق الذي لا يتغير» و«وهم حركة التقدم التي تسير في خط مستقيم»[٣].

من خلال هذه الأوهام الثلاثة أخذ المستشرقون يعالجون قضايا التاريخ الاسلامي. ومع ظهور النظريات الاقتصادية والتفسير المادي للتاريخ، طفقوا يعيدون النظر، في مزاعمهم الاولى، ويبحثون عن علل جديدة لتفسير الاسلام وظهوره وسرعة انتشاره، واحتل الدافع الاقتصادي ـ في التفسير الجديد ـ موضع الصدارة. فقال برنارد لويس: «لقد اسرف المؤرخون القدماء (لعله يعني المسلمين) في تأكيد دور الدين في الفتوح الاسلامية، بقدر ما قلل العلماء المحدثون (لعله يعني المستشرقين) من شأن الدين»[٤]. وسبح لويس مع تيار التفسير الاقتصادي الجديد لاحداث التاريخ، فزعم ان الفتوح الاسلامية كانت ثمرة انفجار سكاني في شبه الجزيرة العربية، دفع العرب إلى مناطق الخصب بحثا عن الرزق في الاقطار المجاورة واكد ان انسياب الهجرات العربية نحو الهلال الخصيب كان امرا معروفا قبل الاسلام[٥].

وموطن الضعف في رؤية المستشرقين انهم ما زالوا يصدرون أحكامهم عن الاسلام من تصور اسلافهم في القرن التاسع عشر. فبصرهم ما زال عاجزا عن النفاذ الى «عالمية» الرسالة الاسلامية، وحسهم التاريخي قاصرا عن ادراك حقيقة واضحة للعيان وهي ان الذين حملوا امانة الدعوة إلى الله وتبليغ رسالته إلى البشر كافة، خارج نطاق الجزيرة العربية، لم يكونوا قياصرة مغامرين،

---

(١) المتحدث هنا هو أرنولد توينبي.

(٢) A.J. Toynbee, **A study of History**, Abridg. of Vols 1-6 by

(٣) D.C. Somervell, Oxford U. Press, London, 1956, pp. 36-37.

(٤) Lewis, op. cit, p. 56.

(٥) op. cit.

ولا اكاسرة يبنون القصور ويرفلون في الدمقس وفي الحرير، وانما هم صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم من المهاجرين والانصار الذين خرجوا يبتغون فضلا من الله ورضوانا، وينصرون الله ورسوله. لم تكن القيادة الاسلامية التي وجهت الفتوح في خلافة الراشدين كقيادة قمبيز والاسكندر وجنكيز خان وهولاكو ونابليون ونلسون!! انها قيادة ابي بكر الصديق وعمر الفاروق رضي الله عنهما، وكان جندهم من أمثال ابي ايوب الانصاري يركضون «إلى الله بغير زاد الا التقى والفوز في المعاد». ولا عبرة بما يثار هنا وهناك من غبار حول بريق الغنيمة، لأن طلاب الغنيمة عرفوا حتى في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكنهم دائما يمثلون الاستثناء الذي يثبت القاعدة. وقد ورد ذكرهم في القرآن الكريم:

﴿ولقد صدقكم الله وعده إذ تَحُسُّونَهُم بإذنه، حتى إذا فشلتم وتنازعتم في الأمر وعصيتم مِن بعد ما أراكم ما تحبون منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة ثم صرفكم عنهم ليبتَلِيكم ولقد عفا عنكم والله ذو فضل على المؤمنين﴾[1].

ولقد أحسن الدكتور شكري فيصل في بيان الفرق بين هجرة تحمل فكرة وتبلغ رسالة وتبسط أمنا، وهجرة تنشد عرضا وتحمل مطمعا وتثير رعبا. يقول الدكتور شكري: «وكذلك ينثال العرب في هذه المرة (أي تحت ظل الاسلام) دعاة وجنودا في الطرق التي كانوا ينثالون فيها تجارا وجنودا للتجارة... في صدورهم مطامح، وكان في صدورهم مطامع... في قلوبهم والسنتهم حساب اليوم الآخر، وكان في قلوبهم وعلى ألسنتهم حساب غنيمة الدنيا... في أذهانهم فكرة واضحة وليس في أيديهم شيء الا القرآن ومقبض السيف[2]، وكان في أيديهم أعراض واضحة وليس في أذهانهم الا الخطرات

(١) سورة آل عمران، آية ١٥٢.

(٢) قد يفسر المرجفون الاشارة هنا إلى مقبض السيف انها دليل انتشار الاسلام بالسيف كما يزعم بعض المستشرقين ولكن شهادة التاريخ أثبتت أن الاسلام كان دائما هو المعتدى =

العابرة... إنهم يهاجرون الآن هجرتهم التي تعودوها، على خلاف كبير في الغاية والنوع: هجرة وراءها فكرة، وبين يديها عقيدة... هجرة لا تطلب الحماية ولكنها تنشر الحماية... قد لا يدرون ما وراء هذه الانطلاقة من نتيجة واضحة ولكنهم يعرفون لها الغاية الواضحة»[1]، فما تفسير هذا الحادث الضخم؟

لقد عجز علماء الغرب عن الاهتداء إلى تفسير - كما رأينا في هذه الصفحات - وكانت كل محاولاتهم ضربا من الخيال، ولكن من أطرف ما جاء في تفاسير أحدهم ان تمرد القبائل العربية على «حكومة المدينة المنورة» - يعني حركة المرتدين - هدد السلطة الحاكمة، فلم تجد حلا أفضل من امتصاص سخط المتمردين بتوجيههم نحو الغزو الخارجي باسم الجهاد... وما كان التبشير بالعقيدة سوى ذريعة للحرب[2]!!

وظل برنارد لويس سادرا في تخرصاته وضرب مثلا بخالد بن الوليد وعمرو بن العاص ليؤكد أن البعث على الفتوح الاسلامية كان عرضا قريبا وسفرا قاصدا ومنفعة دنيوية عاجلة[3].

ويدحض الدكتور شكري فيصل هذه الفرية من واقع الأحداث فيقول: «حين تقدم المسلمون للمرة الأولى بقيادة خالد وسعد إلى العراق كان يغلب الدعاء حركتهم وكان يتوج هذه الحركة ويكسوها هذا الثوب الألق، ويحيل الجهاد في سبيلها جهادا طريا نديا لا تخالطه قسوة الغرض المادي أو نشوة الغلبة المستعلية. ولذلك نقلت إلينا أنباء الفتح الأولى الأحاديث الطوال عما

= عليه، منذ عهد ابي لهب إلى عصرنا هذا، فكيف يحق للمعتدي ان يحمل السلاح للعدوان ولا يحق للمعتدّى عليه أن يرد العدوان!

(١) شكري فيصل، حركة الفتح الاسلامي في القرن الاول، الطبعة الثالثة، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٤م، ص١٩.

(٢) Wellhausen, op. cit, pp. 23- 24.

(٣) Lewis, op. cit, p. 56.

كان يدور بين المسلمين الداعين وبين سكان المنطقة الجنوبية من العراق ولا تزال وفود سعد إلى رستم ويزدجرد وأحاديث رجالاته وما لخصوا أمر الدعوة وبشروا به من شئون الدين يملأ صفحات طوالاً من كتب مؤرخينا[1].

لم يقم الباحثون المسلمون وحدهم بتفنيد ادعاءات المسرفين من علماء الاستشراق وانما شاركهم في ذلك بعض العلماء الغربيين الذين يحترمون الحقائق التاريخية. ومن هؤلاء توماس أرنولد الذي تحدث عن تسامح المسلمين مع أهل البلاد التي حرروها من ظلم البيزنطيين واطمئنان الأهالي المسيحيين وترحيبهم بالمسلمين. يقول ارنولد:

« ولما بلغ الجيش الاسلامي وادي الأردن: وعسكر أبو عبيدة في فحل، كتب الأهالي المسيحيون في هذه البلاد إلى العرب يقولون: يا معشر المسلمين أنتم أحب إلينامن الروم وإن كانوا على ديننا. أنتم أوفى لنا وأرأف بنا وأكف عن ظلمنا وأحسن ولاية علينا ولكنهم غلبونا على أمرنا وعلى منازلنا »[2].

ويستطرد أرنولد قائلا: « وغلق أهل حمص أبواب مدينتهم دون جيش هرقل، وأبلغوا المسلمين أن ولايتهم وعدلهم أحب إليهم من ظلم الاغريق وتعسفهم »[3].

وفي موضع آخر يقول أرنولد: « أما ولايات الدولة البيزنطية التي سرعان ما استولى عليها المسلمون ببسالتهم، فقد وجدت أنها تنعم بحالة من التسامح لم تعرفها طوال قرون كثيرة بسبب ما شاع بينهم من الآراء اليعقوبية والنسطورية، فقد سمح لهم أن يؤدوا شعائر دينهم دون أن يعترض لهم أحد »[4].

---

(١) شكري فيصل، المجتمعات الاسلامية في القرن الاول، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٣، ص١٨٩.

(٢) توماس ارنولد، الدعوة الى الاسلام، مصدر سابق ص ٧٣، عن الازدي.

(٣) المصدر نفسه، عن البلاذري.

(٤) المصدر نفسه، ص٧٤.

ويقول أرنولد عن الاسلام في شرقي أوربا:

«أصبح الدين الاسلامي في ذلك الحين، أي عصر الدولة العثمانية، الملجأ الطبيعي لأفراد الكنيسة الشرقية... وأن كثيرا من الأمراء البيزنطيين وغيرهم انحازوا إلى صفوف المسلمين ووجدوا منهم ترحيبا كبيرًا»[1].

ولعل هذه المقتطفات تكفي لاثبات تخبط بعض المستشرقين في تفسير التاريخ الاسلامي، ولكن مما يثير العجب والرثاء أن يظل بعض الكتّاب المحدثين من أبناء المسلمين مبهورين بذلك التفسير ويرددونه في مؤلفاتهم كانه فتح علمي جديد. فاذا قال هاملتون جب: «إن معارضة مشركي مكة ضد الاسلام كانت - فيما يبدو - معارضة أملتها دوافع اقتصادية وسياسية»[2]... يجيء حسين أحمد أمين، مؤلف «دليل المسلم الحزين»، ليدل المسلمين المعاصرين على:

«أن قريشا لم تكن - كما يعتقد الكثيرون - شديدة التمسك بآلهتها ولا كانت الوثنية عندها عميقة الجذور... وانما كانت معارضة قريش للنبي صلى الله عليه وسلم نابعة اساسا من مخاوف سياسية واقتصادية»[3]...

ومن قبل كتب طه حسين: «وقد سخطت قريش أشد السخط وأعنفه على النبي صلى الله عليه وسلم، لما أظهر من ذلك، حتى لا أكاد أعتقد أنه لو دعاها إلى التوحيد دون أن يعرض للنظام الاجتماعي والاقتصادي ودون أن يسوي بين الحر والعبد... ودون ان يلغي ما ألقى من الربا... أقول (والمتحدث طه حسين) لو قد دعاهم النبي، صلى الله عليه وسلم إلى التوحيد وحده دون أن يمس نظامهم الاجتماعي والاقتصادي لأجابته كثرتهم... فما كانت قريش مؤمنة بأوثانها إيمانا خالصا ولا كانت قريش حريصة على آلهتها

---

(١) المصدر نفسه ص١٨٦- ١٨٧.

(٢) Gibb. op. cit, p. 26.

(٣) حسين احمد أمين، دليل المسلم الحزين، مصدر سابق، ص٥١.

حرصا صادقا!![1]». انتهى حديث طه حسين.

أرأيت مسخا لحقائق التاريخ كهذا الذي جاء به «جب» وطه حسين وحسين أحمد أمين؟ هل اطلع هؤلاء الكتاب على تاريخ الاسلام قبل الهجرة وتأملوا آيات القرآن الكريم وما ورد فيها عن دعوة النبي صلى الله عليه وسلم قريشا إلى التوحيد؟ هل فرضت الزكاة وحرم الربا في مكة قبل الهجرة؟ هل قامت دولة الاسلام ونظمها السياسية والاجتماعية والاقتصادية في مكة قبل الهجرة؟

فلنتأمل بعض آيات القرآن الكريم لنرى ما إذا كان الإسلام خاطب قريشا في مكة بدعوة التوحيد وهدم الأوثان ونبذ الشرك، أم بادرها بإقامة نظام اقتصادي جديد أثار حفيظة المشركين؟

«بسم الله الرحمن الرحيم:

﴿صَ والقرآن ذي الذكر ★ بل الذين كفروا في عزة وشقاق ★ كم أهلكنا من قبلهم من قرن فنادوا ولات حين مناص ★ وعَجِبوا أن جاءهم منذرٌ منهم وقال الكافرون هذا ساحر كذاب ★ أجعل الآلهة إلها واحدًا إن هذا لشيء عُجابٌ ★ وانطلق الملأ منهم أنِ امشُوا واصبروا على آلهتكم إن هذا لشيء يراد ★ ما سمعنا بهذا في الملة الآخرة إن هذا إلا اختلاق ★ أأُنزِلَ عليه الذكر من بيننا بل هم في شك من ذكرِي بل لمّا يذوقوا عذاب﴾[2].

(صدق الله العظيم)

وقال تعالى:

﴿وإذا رأوك إن يتخذونك إلا هُزُوا، أهذا الذي بعث الله

---

(١) طه حسين، الفتنة الكبرى (عثمان) مصدر سابق، ص١١.

(٢) سورة صَ، الآيات ١ ـ ٨.

رسولا ★ إن كاد ليُضِلّنا عن آلهتنا لولا أن صَبَرْنا عليها وسوف يعلمون حين يرون العذاب من أُضلّ سبيلا﴾[1].

﴿قٓ والقرآنِ المجيدِ ★ بل عجبوا أن جاءهم منذرٌ منهم فقال الكافرون هذا شيء عجيب ★ اذا متنا وكنا ترابا ذلك رجع بعيد﴾[2].

﴿وضرب لنا مثلا ونَسِيَ خلقه، قال من يحي العِظَام وهي رميم ★ قل يحييها الذي أنشاها أول مرة وهو بكل خلقٍ عليم ★ الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فإذا أنتم منه توقدون ★ أوَليس الذي خلق السموات والأرض بقادرٍ عل أن يَخْلُقَ مثلهم بلى وهو الخلاق العليم ★ إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول لَه كن فيكون ★ فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء وإليه ترجعون﴾[3].

﴿نحن أعلم بما يستمعون به إذ يستمعون إليك وإذ هم نجوى إذ يقول الظالمون إن تتبعون إلا رجلا مسحورا ★ انظر كيف ضربوا لك الامثال فضَلّوا فلا يستطيعون سبيلا ★ وقالوا إذا كنا عظامًا ورفاتا إنَّا لمبعوثون خلقا جديدا﴾[4].

﴿ولما جاءهم الحق قالوا هذا سحر وإنا به كافرون ★ وقالوا لولا نُزِّلَ هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم ★ أهم يقسمون رحمة ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا ورحمة ربك خير مما يجمعون﴾[5].

(صدق الله العظيم)

---

(١) سورة الفرقان، الآيتان ٤١ ـ ٤٢.
(٢) سورة قٓ، الآيات: ١ ـ ٢ ـ ٣.
(٣) سورة يٓس، الآيات: ٧٨ ـ ٨٣.
(٤) سورة الاسراء، الآيات: ٤٧ ـ ٤٩.
(٥) سورة الزخرف، الآيات ٣٠ ـ ٣٢.

لم تضطغن قريش على الاسلام ـ إذن ـ لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم هدد نظامها الاقتصادي والاجتماعي، ولم تكن تعلم حين ناصبته العداء وعذبت المستضعفين من صحابته أن راية الاسلام سوف ترتفع في سماء يثرب لتعلن قيام الدولة الاسلامية في التاريخ. لم يكن كفار قريش يعلمون شيئا من ذلك وإنما حاربوا الاسلام لأنه دعاهم إلى التوحيد والإيمان بالبعث والنشور والحساب، فكذبوا رسول الله (ﷺ) ورموه بالسحر والكذب، وأعلنوا كفرهم بما جاء به وتولوا واستكبروا استكبارا وعجبوا كيف لم ينزل القرآن على أحد من كبرائهم؟

أهذا هو التهديد لحياتهم الاقتصادية؟

إنها موجة الغزو الاستشراقي، تحاول ـ عبثا ـ أن تطبق نظريتها على تاريخ الاسلام وقد شهدنا ان نظرياتهم وافتراضاتهم لا تثبت على حال، فقد أثبتوا بالأمس ما أنكروه اليوم، ولا يدري أحد ما يقولون غدا، فيما يرونه اليوم. ومبعث هذا الاضطراب أنهم يتناولون تاريخ الاسلام، بل تاريخ البشرية من خلال رؤية محدودة، وتفسير وضعي تصاغ فيه حقائق التاريخ ـ كما يقول الدكتور عماد الدين خليل ـ «وفق مذهب مصنوع سلفا فتقسر على الانسجام مع وضعية المذهب وتساق للتدليل عليه وتأكيده، وهذا الخطأ يجيء من حقيقة أن وقائع التاريخ سبقت في الزمن تخطيط المذهب»[1]، ومن ثم جاءت مذاهبهم لتشكل ما حدث في الماضي وتصبه في قالب صنع بعد وقوع الحدث!!

ومن هذا المنظور الخاطئ أخذ فلاسفة التاريخ الغربيون يفسرون التاريخ ـ والتاريخ عندهم هو تاريخ اوربا[2] ـ وظهر التفسير المثالي لهيجل والتفسير

(١) عماد الدين خليل، التفسير الاسلامي للتاريخ، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٨، ص١٢.

(٢) اعترض توينبي على هذا المفهوم، ومن ثم أتى بفكرة تمايز الحضارات ونظرية التحدي والاستجابة، راجع: A Toynbee, **a study of History**, op. cit. pp. 34. 60-79.

المادي لماركس وانجلز والتفسير الحضاري لشبنجلر وتويبني والتفسير الجنسي لفرويد[1].

« ودفع هذا التحديد الصارم للنظم الى تتبعها الوقائع التاريخية في سيرها... والذي بلغ أقصى حدته في « المادية التاريخية »... التي رسمها (ماركس - انجلز)، عددا من المفكرين الاوربيين إلى اتخاذ موقف معاكس تماما، يمثل رد فعل إزاء الموقف السالف، بحيث انهم رفضوا القول بخضوع الحركة التاريخية لاي ناموس او سنة ومسيرتها وفق اي نظام مهما كان »[2].

والتاريخ الاسلامي لا يتأتى فهمه وتفسيره إلا من خلال الرؤية الاسلامية المنبثقة من القرآن الكريم.

﴿وإذ قال ربك للملائكة اني جاعلٌ في الأرض خليفة، قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبّحُ بحمدك ونقدّس لك، قال اني اعلم ما لا تعلمون ★ وعلّم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين﴾[3]. إلى آخر قوله تعالى: **﴿فلما انبأهم باسمائهم قال ألم أقل لكم اني أعلم غيب السموات والأرض واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون﴾**[4].

ثم تستمر الآيات: **﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس ابى واستكبر وكان من الكافرين...﴾** إلى آخر الآية: **﴿والذين كفروا وكذبوا بآياتنا اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون﴾**[5].

---

(١) المصدر نفسه، ص١٨.

(٢) المصدر نفسه، ص١٢.

(٣) سورة البقرة، الآيتان ٣٠ - ٣١.

(٤) سورة البقرة، آية ٣٣.

(٥) سورة البقرة، الآيات: ٣٤ - ٣٩.

تلك هي قصة الإنسان على الأرض كما جاءت في القرآن الكريم والتي ينبني عليها تفسير التاريخ.

ويمضي الدكتور عماد الدين خليل موضحا أن التفسير في القرآن الكريم ينبثق عن إحاطة الله سبحانه وتعالى وعلمه. وهو أمر «يختلف عن الرؤية الوضعية في أنها تحيط بوقائع التاريخ بأبعادها الزمنية الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل، وببعدها الرابع الذي يغيب كثيرا عن ذهن الإنسان مهما كان على درجة من اللماحية والبصيرة والذكاء... ذلك أنها رؤية الذات الالهية التي وسعت كل شيء علما والتي صنعت الواقعة التاريخية ووضعتها في مكانها المرسوم من خارطة التاريخ البشري والكوني على السواء»[1].

ويقارن الدكتور عماد الدين «بين الرؤية الوضعية للتاريخ - وهي رؤية محدودة تمتد إلى الماضي لتقبس منه وتختار ما يعزز وجهات نظرها المسبقة - وبين الرؤية القرآنية التي تحيط بالماضي لكي تكشفه في قواعد وسنن تطرح أمام كل باحث في التاريخ يسعى إلى فهمه، وإلى أن يرسم على ضوء هذا الفهم، طرائق حياته الحاضرة والمستقبلية، باعتبار أن الأزمان الثلاثة إنما هي وحدة (حيوية) تحكمها قوانين واحدة كتلك التي تحكم الحياة سواء بسواء... من أجل هذا يغدو (التاريخ) في القرآن الكريم وحدة زمنية... تتهاوى الجدران التي تفصل بين الماضي والحاضر والمستقبل وتتعانق هذه الأزمان الثلاثة عناقا مصيريا... حتى الأرض والسماء، زمن الأرض وزمن السماء قصة الخليقة في يوم الحساب تلتقي دائما عند النقطة الحاضرة في عرض القرآن»[2].

ويخطئ من يظن أن التفسير الاسلامي للتاريخ لا يعدو أن يكون صورة من التفسير اللاهوتي الذي ساد التفكير الاوربي في العصر الوسيط، لأن التفسير اللاهوتي - في تحليل الدكتور عماد الدين - لا يختلف في منهجه عن

---

(١) التفسير الاسلامي للتاريخ، مصدر سابق، ص١٣.

(٢) المصدر نفسه، ص١٤.

التفاسير الوضعية الأخرى التي تخطت الإجابة عن سؤال هام حول صلة المخلوقات، بما فيها الطبيعة والإنسان، بخالقها سبحانه وتعالى، ودورها في صنع التاريخ وإقامة الحضارات[1]. فأصحاب التفاسير الوضعية والتفسير (الميتافيزيقي) أو اللاهوتي، تخطوا الإجابة على السؤال ومنحوا صفة الفاعلية في صنع التاريخ لعامل واحد، أو لعدد من العوامل، ولكنهم وقعوا في أسر المذهبية المحدودة والنظرة الذاتية واضطراب التجربة النفسية في عملية الاستشراف والاستقراء التاريخي»[2].

ومن ثم خلص الدكتور عماد الدين خليل إلى أن تفسير التاريخ البشري يجب أن ينبثق عن موقف موضوعي شامل يربط ويوازن ويدرك العلاقة بين سائر القيم التي تصنع التاريخ، مادية وروحية، طبيعية وغيبية، ولن يتحقق هذا بطبيعة الحال إلا في نطاق «الموقف الاسلامي»، حيث لن يستطيع مفكر أو ناقد أن يجد أي مجال للطعن ضد القيم الروحية، إذ هي هنا ليست منفصلة عن (المادية) و(العقلية) وهي تعمل بانسجام وتوافق مع سائر القوى الطبيعية في تحريك وتوجيه الأحداث التاريخية»[3].

في إطار هذه النظرة الشاملة للإنسان والكون وقصة الخلق ومنذ ذلك الوعد بالهداية من الله، المتمثل في الآية الكريمة: **﴿قلنا اهبطوا منها جميعا فإما يأتيكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾**[4]. اصطفى الله سبحانه وتعالى أنبياءه ورسله[5] من قلب العالم بفعل مباشر لكي يؤدوا دورهم التاريخي المناسب للمرحلة التي بعثوا فيها... ثم

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه، ص١٥- ١٦.

(٣) المصدر نفسه، ص١٧.

(٤) سورة البقرة، آية ٣٨.

(٥) **﴿ورُسُلاً قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك وكلم الله موسى تكليما﴾**» سورة النساء، آية ١٦٤.

جاءت رسالة محمد صلى الله عليه وسلم آخر حلقة في عملية الإرسال هذه من أجل منح بني آدم الطريق المستقيم في حياتهم الدنيا »[١] ... وهي الحلقة الخاتمة التي استكملت كل أسبابها في كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم لكي تبقى إلى يوم البعث صوتا واضحا يقود بني آدم إلى الصراط المستقيم »[٢].

« وكان يرافق هذه النبوات سلسلة من الأفعال المباشرة الأخرى تجيء حينا منسجمة مع نواميس الطبيعة وسننها وتنصب حينا آخر بمعزل عن هذه النواميس او مخترقة إياها فيما سمي بالمعجزات التي كانت تجيء بمثابة (هزة) تحرك الإنسان وتسقط عن قلبه وعقله وأحاسيسه جدار (الرين) الذي أحاطه به فصده عن الايمان الواضح بالله واتباع أنبيائه المرسلين »[٣].

ويشير الدكتور عماد الدين خليل إلى أهم الملامح الاساسية التي تميز التفسير الاسلامي عن سائر التفاسير، قائلا: إنه (أي التفسير الاسلامي) يفرد للبعد الغيبي، ماضيا وحاضرا ومستقبلا، مساحات واسعة.... ويجعله أحد الشروط الأساسية للايمان، بل أهمها على الاطلاق، إذ بدونه لن تتحقق أية تجربة إيمانية... إيمان بم؟ بالله الذي لا تدركه الأبصار، وبعملية خلقه الدائمة التي تند عن إحاطة الإنسان ذي المنافذ الحسية المحدودة والقدرات العقلية النسبية، وبوحيه الذي ينقل للبشرية تعاليم السماء بواسطة أنبياء الله ورسله »[٤].

فلا غرو أن جاءت أبحاث المستشرقين في تفسير التاريخ الاسلامي وأبحاث فلاسفة التاريخ الغربيين في تفسير التاريخ متسمة بالتخبط لأنها تفتقر إلى البعد الإيماني والإحاطة والشمول الذي يتميز به التفسير الاسلامي.

---

(١) التفسير الاسلامي للتاريخ، مصدر سابق، ص١٢٥.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) المصدر نفسه، ص١٢٦.
(٤) المصدر نفسه، ص١٣٤.

فتاريخ الاسلام هو الحلقة الأخيرة في تاريخ الرسالات الالهية، تجلت فيه حكمة الله في اصطفاء خاتم النبيين كما اصطفى آدم ونوحا وابراهيم. ﴿**إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ★ ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم**﴾[1]. ﴿**وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم ★ ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك وأرِنا مناسكنا وتُبْ علينا إنك أنت التواب الرحيم ★ ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم إنك أنت العزيز الحكيم**﴾[2]. وتجلت فيه خصائص الدعوات التي أيدها الله بمعجزاته، فكان القرآن الكريم المعجزة الكبرى التي اختص بها الله سبحانه وتعالى رسوله محمدا عليه الصلاة والسلام، وكان الاسراء والمعراج وكان مدد المسلمين في بدر بألف من الملائكة مردفين.

﴿**إذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم أني مُمِدُّكم بألف من الملائكة مردفين ★ وما جعله الله إلا بشرى ولتطمئن به قلوبكم وما النصر إلا من عند الله، إن الله عزيز حكيم**﴾[3]. واقترنت المعجزة بالإيمان وبالجهد البشري، فاستجاب المؤمنون لدعوة الله وانطلقوا يبشرون بها في الآفاق: «لقد كانت السعادة أو الشهادة بلورة رائعة للقوة المتحركة التي نبضت بها العقيدة الاسلامية، كما كانت الشهادتان بلورة رائعة للعقيدة نفسها... وفي ألق السعادة أو نعيم الشهادة كانت تلتحم قوى العرب الداخلية المتوثبة وتنطلق عبر الحدود في ثقة واطمئنان... وقد جَبَّ الاسلام خصوماتهم... وسما بنفوسهم فمنحها قوة الفكر وصفاء العقيدة ورحبة الأمل»[4].

هذا هو التفسير الحقيقي للانطلاقة الاسلامية التي حار في فهمها

---

(١) سورة آل عمران، الآيتان: ٣٣ - ٣٤.
(٢) سورة البقرة، الآيات: ١٢٧ - ١٢٨ - ١٢٩.
(٣) سورة الانفال، الآيتان: ٩ - ١٠.
(٤) شكري فيصل، حركة الفتح الاسلامي، ص١٦.

المستشرقون. لقد دقّ عليهم فهم تلك الانطلاقة وقَصُر فهمهم عن إدراك العلاقة بين مهبط الدعوة الاسلامية ونقطة انطلاقها في الجزيرة العربية وبين عالمية الرسالة، فحسبوها حدثا داخليا لا يجاوز الحدود الجغرافية للجزيرة العربية حتى جاءت أحداث التاريخ لتصحح فهمهم. فقد شرف العرب حقا بنبوة خاتم الأنبياء صلوات الله وسلامه عليه، فحملوا الأمانة وبلغوا الرسالة، واستجابت لهم شعوب لم تربطها بالعرب آصرة قرابة ولا صلة رحم وانما التقت معهم على طريق الايمان فرفعوا راية الاسلام ونافحوا عنها في أحلك ظروف الانقسام الداخلي وأعتى غارات الدمار الخارجي التي شهدتها دار الاسلام.

فمن هم هؤلاء الذين حملوا الأمانة، بعد العرب؟.. وما دورهم في تاريخ الاسلام؟ هذا ما تجيب عنه الصفحات التالية.

السلاجقة والمماليك:

«وسمع سلجوق الخبر، فسار بجماعته كلهم ومن يطيعه من دار الحرب إلى ديار الاسلام، وسعد بالايمان، ومجاورة المسلمين وازداد حاله علوا وامرة وطاعة»[1].

هكذا يعرفنا ابن الأثير بمقدم السلاجقة إلى دار الاسلام وسعادتهم بالإيمان ومجاورة المسلمين. ولا يمضي قرن من الزمان (٤٢٩هـ - ٥٥٢م - ١٠٢٨م - ١١٥٧م) حتى يتم توحيد العالم الاسلامي في المشرق في ظل دولة السلاجقة وملوكها العظام، بعد الانقسام والتحلل الذي أصاب الدولة العباسية في هرمها. وفي ذلك يقول الدكتور حسن ابراهيم حسن: «وإلى السلاجقة

(١) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، دار صياد، بيروت، ١٣٩٩م، المجلد التاسع ص٤٧٤- تشير هذه العبارة إلى هجرة سلجوق مع قبيلته من بلاد تركستان إلى بخاري حيث دان هو وأتباعه بالاسلام وكان ذلك حوالي ٩٥٦م، انظر: أرنولد، الدعوة إلى الاسلام، ص٢٤٦.

يرجع الفضل في تجديد قوة الاسلام وإعادة تكوين وحدته السياسية، ولهم أهمية خاصة في التاريخ لقيام الحروب الصليبية في أيامهم وظهورهم على مسرح هذه الحروب، وكذلك ظهور التتار الذين قضوا على الدولة الخوارزمية أولا ثم على الدولة العباسية»[١].

لقد دأب بعض الكتاب المعاصرين[٢] على السخرية من الشعوب غير العربية التي رفعت راية الاسلام خفاقة في وجه الدمار المغولي والغزوة الصليبية، التي وصفها أحد المؤرخين بأنها «هجمة استعمارية، قوامها تجار المدن الايطالية وجمهورياتها»[٣]. وكان رأس الرمح في التصدي للغزوة الصليبية نور الدين زنكي[٤] سليل دولة السلاجقة، الذي زحف على الموصل ووحد سوريا، وتلقف صلاح الدين الأيوبي الراية في مصر فقضى على الدولة الفاطمية ووحَّد الهلال الخصيب، والتقت جهود أحفاد سلجوق بقيادة بني أيوب لتحرير بيت المقدس في يوليو عام ١١٨٧ من قبضة الصليبيين في موقعة حطين. أما تحرير الشريط الساحلي السوري بين صور ويافا الذي ظل في قبضة الفرنجة، فقد كان موعده مع سلاطين المماليك فيما بعد.

والدولة السلجوقية، قبل ذلك، هي دولة طغرلبك (٤٢٩- ٤٥٥هـ) وألب أرسلان (٤٥٥ - ٤٦٥هـ) وملكشاه (٤٦٥- ٤٨٥هـ) وذريتهم، ولم يكن المسلمون ينظرون إليهم يومئذٍ بمنظار القوميات الضيقة والنزعات العنصرية التي سادت بعض المجتمعات الاخرى، حتى في عصرنا هذا، وإنما

---

(١) حسن ابراهيم حسن، تاريخ الاسلام السياسي، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى ١٩٦٧م، ج٤، ص١.

(٢) مثلا الفجر الكاذب، ص١٥٤، ولويس عوض، تاريخ الفكر المصري الحديث، كتاب الهلال، ابريل ١٩٦٩م، ص١٣٣.

(٣) B. Lewis, **The Arabs in History**, p. 150.

(٤) قال عنه ابن خلكان: انه استولى على بقية بلاد الشام من حماة وبعلبك وافتتح من بلاد الروم عدة حصون ومن بلاد الفرنج حارم وكان ملكا عادلا زاهدا عابدا ورعا مستمسكا بالشريعة مجاهدا في سبيل الله»، الوفيات، ج٥، ص١٨٤ - ١٨٥.

كانوا يدينون لهم بالولاء باعتبارهم سلاطين الاسلام الذائدين عنه والمنفذين لشرع الله.

ويحدثنا ابن الأثير عن عودة طغرلبك الى بغداد عام ٤٤٩هـ بعد قضائه على بعض المتمردين، ولقائه مع الخليفة العباسي، القائم (٤٢٢- ٤٦٧هـ).

« وجلس الخليفة يوم السبت لخمس بقين من ذي القعدة جلوسا عاما، وحضر السلطان (أي طغرلبك) في المساء وأصحابه... والخليفة على سرير عال من الارض نحو سبعة أذرع وعليه بردة النبي صلى الله عليه وسلم وبيده القضيب والخيزران... واجلس (أي السلطان) على كرسي، فقال لرئيس الرؤساء قل له إن أمير المؤمنين شاكر لسعيك، حامد لفعلك، مستأنس بقربك وقد ولاك جميع ما ولاه الله من بلاده، ورد عليك مراعاة عباده، فاتق الله فيما ولاك، واعرف نعمته عليك في ذلك واجتهد في نشر العدل وكف الظلم وإصلاح الرعية.... وخاطبه الخليفة بملك المشرق والمغرب وأعطى العهد »[1].

وهكذا جمع طغرلبك - كما قال الدكتور حسن ابراهيم حسن - بين تاجي العرب والعجم. وقد وصفه صاحب (الوفيات) بقوله:

« وكان طغرلبك حليما كريما محافظا على الصلوات الخمس في أوقاتها جماعة، وكان يصوم الأثنين والخميس ويكثر الصدقات ويبني المساجد ويقول: « استحيي من الله سبحانه وتعالى أن أبني لي دارا ولا أبني إلى جانبها مسجدا »[2]. وكان كثير التهجد والتعبد[3] ».

وخلال تسع وعشرين عاما من حكم خليفتيه ألب أرسلان وملكشاه، امتدت دولة الاسلام إلى: « جميع بلاد ما وراء النهر وبلاد الباطلة وباب

(١) ابن الأثير، مصدر سابق، ج٩، ص٦٣٣- ٦٣٤.

(٢) ابن خلكان، الوفيات، مصدر سابق، ج٥، ص٦٦.

(٣) حسن ابراهيم حسن، تاريخ الاسلام، مصدر سابق، ص٢٠.

الأبواب والروم وديـار بكـر والجزيـرة (أي العـراق) والشـام. وخطـب لـه (ملكشاه) على جميع منابر الاسلام سوى بلاد المغرب». وفي إيجاز لخص ابن خلكان حدود دولة الاسلام السلجوقية أنها امتدت «من أقصى بلاد الترك (الصين) إلى بيت المقدس طولا، ومن القسطنطينية إلى بلاد الخزر وبحر الهند عرضا... ومَلَكَ (أي ملكشاه) ما لم يملكه أحد من ملوك الاسلام بعد الخلفاء المتقدمين»[1].

ويحدثنا ابن الأثير عن ألب أرسلان، والد ملكشاه بانه «كان كريما عادلا، عاقلا كثير الدعاء بدوام ما أنعم الله به عليه، لا يسمع السعايات... ودان له العالم، وبحق قيل له سلطان العالم.... وكان يكثر الصدقة، ولم يكن في جميع بلاده جناية ولا مصادرة وكان كثيرا ما يقرأ عليه تواريخ الملوك وآدابهم وأحكام الشريعة. ولما اشتهـر بين الملـوك بحسـن سيرتـه ومحافظتـه على عهوده، أذعنوا له بالطاعة والموافقة بعد الامتناع، وحضروا عنده من أقاصي النهر إلى أقصى الشام وكان شديد العناية بكف الجند عن أموال الرعية»[2]. وكان صارما على من يسطو على مال الآخرين، «فارتدع الناس عن التعرض إلى مال غيرهم»[3].

ولم يتحقق هذا الاتساع المذهل لدولة السلاجقة، بمعزل عن الاستقرار السياسي والازدهار الاقتصادي، وإشاعة الأمن والطمأنينة والعدل وسيادة الشريعة، وتأسيس دور العلم، فكانت دولتهم بحق «دولة الإيمان والعلم».

وقد وصف ابن خلكان، ملكشاه بأنه «احسن الملوك سيرة حتى كل يلقب بالسلطان العادل، وكان منصورا في الحروب ومغرما بالعمائر، فحفر كثيرا من الأنهار وعمر على كثير من البلدان الاسوار وأنشأ في المفاوز رباطات وقناطر،

---

(١) الوفيات، المصدر نفسه، ص٢٨٤.
(٢) ابن الاثير، الكامل، مصدر سابق ج١٠ ص٧٤- ٧٥.
(٣) المصدر نفسه.

وهو الذي عمر جامع السلطان ببغداد وصنع بطريق مكة مصانع وغرم عليها أموالا كثيرة خارجة عن الحصر وأبطل المكوس والخفارات في جميع البلاد... وكانت السبل في أيامه ساكنة والمخاوف آمنة، تسير القوافل من وراء النهر إلى أقصى الشام وليس معها خفير، ويسافر الواحد والاثنان من غير خوف ولا رهب »[١].

وهذا ما يسمى بلغة العصر، التنمية الاقتصادية والاجتماعية، لأن عصر السلاجقة لم يكن عصر عمران واستقرار سياسي فحسب وانما كان - إلى جانب ذلك - عصر المسجد والمدرسة والعلم، وعصر المناظرة والحوار الفكري، عصر إحياء العلوم ورعاية الفنون المعمارية[٢]، فعمرت بغداد بالعلماء وطلاب العلم وارتفعت منارة المدرسة المستنصرية التي نهل منها الدارسون على المذاهب الفقهية الاربعة، وارتبط بناء المساجد ببناء المدارس، وزينت جدران المباني بالفسيفساء الخزفية واستعملت الكتابة الكوفية المزهرية[٣].

وكان درة علماء العصر الامام أبا حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الملقب حجة الاسلام (٤٥٠ - ٥٠٥هـ)، الذي فوض إليه « نظام الملك » وزير السلطان ملكشاه، « تدريس مدرسته النظامية بمدينة بغداد سنة ٤٨٤هـ فجاءها وباشر القاء الدروس بها »[٤]. وقد أسس نظام الملك مدرسة أخرى في نيسابور عرفت - كمدرسة بغداد - بالمدرسة النظامية، وكان ملكشاه مولعا بدراسة الفلك وشجع العلوم الدينية والعقلية[٥].

« وكان نظام الملك منقطعا للعبادة، يؤدي الصلوات في اوقاتها، اذ كان يأمر مؤذنه بالصلاة اذا حان وقتها وينبهه، اذا حان وقت الاذان. كما اسقط

---

(١) ابن خلكان، المصدر نفسه، ج٥، ص٢٨٤- ٢٨٥.

(٢) أنور الرفاعي، الاسلام في حضارته ونظمه، دار الفكر ١٩٧٣م، ص٣٩٧.

(٣) المصدر نفسه، ص٣٩٧- ٣٩٨. ١٤)

(٤) ابن خلكان، الوفيات، ج ٤، ص ٢١٧.

(٥) حسن ابراهيم حسن، تاريخ الاسلام، مصدر سابق، ص٣١.

المكوس والضرائب، وكان ميالا نحو الزهد والتقشف في نهاية حياته، وقد تقلد الوزارة لألب أرسلان وملكشاه نحوا من ثلاثين عاما »[1] وقد اغتيل نظام الملك على أيدي «الحشاشين» اتباع الحسن بن الصباح، الذين كانوا يعرفون بالباطنية وهم من الفرق الضالة التي حاربتها الدولة السلجوقية حماية للعقيدة الاسلامية، مثلما تصدى الإمام الغزالي لوثنية الفلسفة اليونانية وتطهير الفكر الاسلامي من لوثتها.

لقد سعد السلاجقة حقا بالإيمان فحملوا راية الاسلام في احلك ساعات المحن، فأعادوا للمسلمين وحدتهم وللعقيدة نقاءها وللفكر وقدته، ولدار الاسلام منعتها. ثم دار الزمان، وابتلى المسلمون مرة اخرى، وقد ذهبت دولة بني سلجوق، ولاحت في الافق نذر غارة اخرى، لم يعرف تاريخ الاسلام لها مثيلا، عندما «انسابت جيوش جنكيزخان انسياب الثلوج من قنن الجبال واكتسحت في طريقها المراكز الاسلامية وأتت على ما كان من مدنية وثقافية، تاركين وراءهم من تلك البلاد صحراوات خالية واطلالا دارسة»[2].

وقاد هولاكو جحافل الدمار المغولي[3]، متجهة صوب بغداد، بعد ان عاثت فسادا في مدينة بخارى التي اشتهرت برجال العلم والورع، فاتخذ المغول من مساجدها المقدسة اصطبلات لخيولهم ومزقوا المصاحف ووطئوها بدوابهم وسبوا من نجا من اهلها من القتل واضحت رمادا تذروه الرياح. وفعلوا مثل ذلك بمدينتي سمرقند وبلخ وغيرهما من امهات مدن آسيا الوسطى التي كانت فخر الحضارة الاسلامية ومواطن الأولياء وكعبة العلوم»[4].

---

(١) المصدر نفسه، ص٣١.

(٢) توماس أرنولد، الدعوة إلى الاسلام، ص٢٤٨- ٢٤٩.

(٣) «في جميع الفتوحات المغولية، كان الفاتحون يسمون التتر في كل مكان نزلوا فيه»، حسن ابراهيم حسن، (تاريخ الاسلام ج ٤، ص ١٣)، وقدر عدد جيش هولاكو بمايزيد على ماية الف (ارنولد، الدعوة إلى الاسلام، ص٣٤٩).

(٤) ارنولد، المصدر نفسه.

وكان مصير بغداد دار الخلافة الاسلامية، اشد قسوة حتى اوشك ابن الأثير ان يعرض عن وصف الغارة، قائلا: « فمن الذي يسهل عليه ان يكتب نعي الاسلام والمسلمين »[1]، ثم وصفها بأنها الحادثة العظمى والمصيبة الكبرى التي عقمت الايام والليالي عن مثلها[2]. فدمرت بغداد وقتل خليفة المسلمين، المستعصم بالله كما قتل كثير من العلماء والادباء وابيدت الآلاف من الكتب القيمة والمخطوطات النادرة، ويمّم الغزاة صوب سوريا ومصر فاجتاحوا حلب « وغدروا بأهلها وخربوا جميع سور البلد وجوامعها ومساجدها وبساتينها حتى عادت موحشة »[3].

وكان ذلك في صفر ٦٥٨ هـ. ثم « وصلت التتار إلى دمشق في سبع عشر ربيع الاول.. وبلغت غاراتهم إلى غزة وبلد الخليل ـ عليه السلام ـ فقتلوا الرجال وسبوا النساء والصبيان واستاقوا من الاسرى والأبقار والأغنام والمواشي شيئا كثيراً »[4]. ومن مشارف غزة وبيت جبريل والخليل، خاطب هولاكو أهل مصر، في رسالة بعث بها اليهم، جاء فيها:

« من ملك الملوك شرقا وغربا، الخان الأعظم... انا نحن جند الله في ارضه، خلقنا من سخطه وسلطنا على من حل به غضبه فلكم بجميع البلاد معتبر وعن عزمنا مزدجر، فاتعظوا بغيركم واسلموا إلينا امركم... فنحن لا نرحم من بكى ولا نرق لمن اشتكى، وقد سمعتم أننا فتحنا البلاد وطهرنا الأرض من الفساد وقتلنا معظم العباد.. »[5].

كان هولاكو يعيش ـ غداة إنفاذ هذا الانذار ـ اسعد لحظات انتصاراته،

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) ابن الأثير، الكامل، ج١٢، ص٢٤٣- ٢٤٤ (وأرنولد، ص٢٥٠).

(٣) المقريزي، السلوك لمعرفة دول الملوك، مطبعة دار الكتب، ج٢، ص٤١٩- ٤٢٥.

(٤) ابو المحاسن، النجوم الزاهرة، ج٧، ص٧٦.

(٥) المقريزي، السلوك، ج٢، ٤٢٧، ٤٢٨.

فما بقي له من دار الاسلام غير مصر والحجاز واليمن[1]، وقد دكت جيوشه بغداد دكا، واجتاحت الشام بأسرها إلى حدود الديار المصرية. ووصف ابو المحاسن (ابن تغرى بردى) جيش هولاكو بأنهم: «خلق لا يحصيهم الا الله تعالى من المغل والكرج والعجم وغيرهم ولم يكن حين قدومهم على بلاد المسلمين من سنة ستة عشر وستمائة إلى هذه السنة (أي سنة ٦٥٧هـ) يلقاهم عسكر إلا فلوه، وما قصدوا إقليما الا فتحوه ولا عسكرا إلا هزموه»[2].

فمن هم حكام مصر الذين واجهوا هذا الخطر الداهم، وتلقوا انذار هولاكو بالويل والثبور وعظائم الامور؟... وكيف استجابوا لهذا التحدي؟ وما عدتهم للقاء هذا الطوفان الوثني[3] الطاغي؟

تلك ملحمة من أعظم ملاحم التاريخ الخالدة التي تجلت فيها قوة العقيدة الاسلامية كما تجلى فيها استشهاد سلاطين المماليك في سبيل الدفاع عن الاسلام، عندما صرخ المظفر «قطز» بأعلى صوته: «وا إسلاماه... وا إسلاماه» وهو يقود المعركة بنفسه ضد جحافل هولاكو و«قطز» هذا هو حاكم مصر الذي رد على إنذار هولاكو ولقن التتار - في عين جالوت - درسا لم ينسوه ما بقيت فلولهم على قيد الحياة. ولنفسح المجال للمؤرخين الذين شهدوا الملحمة وعاصروا الأحداث، ليصفوا لنا ما حدث:

«كل ذلك - والمتحدث هنا صاحب النجوم الزاهرة - والسلطان المظفر قطز، سلطان مصر يتهيأ للقاء التتار. فلما اجتمعت العساكر الاسلامية بالديار المصرية القى الله تعالى في قلب الملك المظفر قطز الخروج لقتالهم، بعد ان

---

(١) ابو المحاسن، النجوم الزاهرة، ج٧، ص٧٨.

(٢) المصدر نفسه، ص٧٤- ٧٨.

(٣) «كان المغول يعبدون عددا من الآلهة المنحطة، والحيوانات الشريرة، ويسجدون للشمس عند طلوعها، ويعبدون ارواح اجدادهم». انظر: حسن ابراهيم حسن، تاريخ الاسلام ج٤، ص١٣٣ وتوماس ارنولد، الدعوة، ص٢٥١.

كانت القلوب قد أيست من النصرة على التتار »[1].

وقبل ان يتوجه قطز الى سوريا، « جمع القضاة والفقهاء والأعيان لمشاورتهم فيما يعتمد عليه في أمر التتار وان يؤخذ من الناس ما يستعان به على جهادهم فحضروا - أي العلماء - في دار السلطنة بقلعة الجبل وحضر الشيخ عز الدين ابن عبد السلام والقاضي بدر الدين السنجاري قاضي الديار المصرية وغيرهما من العلماء.. وأفاضوا في الحديث، فكان الاعتماد على ما يقوله (العز) ابن عبد السلام وخلاصة ما قال: انه اذا طرق العدو بلاد الاسلام وجب على العالم قتالهم وجاز لكم ان تأخذوا من الرعية ما تستعينون به على جهادكم بشرط الا يبقى في بيت المال شيء، وتبيعوا مالكم من الحوائص المذهبة والآلات النفيسة ويقتصر كل الجند على مركوبه وسلاحه ويتساووا هم والعامة. واما اخذ الأموال من العامة مع بقائها في أيدي الجند من الأموال والآلات فلا »[2].

ونفذ قطز، ما أشار به العلماء. ثم جمع قطز الامراء، وأمر بالمسير - أي إلى جهاد التتار - والأمراء غير راضين بالخروج كراهة في لقاء التتار، فلما كان يوم الاثنين خامس عشر شعبان خرج الملك المظفر قطز بجمع عسكر مصر... ونودي في القاهرة ومصر وسائر اقليم مصر بالخروج إلى الجهاد في سبيل الله ونصرة لدين رسول الله صلى الله عليه وسلم... وخاطب قطز الامراء:

« يا أمراء المسلمين لكم زمان تأكلون أموال بيت المال وانتم للغزاة كارهون، وأنا متوجه، فمن اختار الجهاد يصحبني ومن لم يختر ذلك يرجع إلى بيته، فان الله مطلع عليه، وخطيئة حريم المسلمين في رقاب المتأخرين »[3].

---

(١) ابو المحاسن، المصدر نفسه، ص٧٧- ٧٨.

(٢) المصدر نفسه، ص٧٢- ٧٣.

(٣) المقريزي، السلوك، ج٢ ص٤٢٩.

ولما جاء الليل ركب السلطان وقال لأمرائه: انا القى التتار بنفسي، فلما رأى الامراء مسير السلطان ساروا على كره... ثم جمعهم وحضهم على قتال التتار وحثهم على استنقاذ الشام من التتر ونصرة الاسلام وحذرهم عقوبة الله، فضجوا بالبكاء وتحالفوا على الجهاد في قتال التتر ودفعهم عن البلاد »[1].

والتقى الجمعان يوم الجمعة الخامس والعشرين من شهر رمضان، « بعين جالوت ». « ووقع المصاف بينهم في اليوم المذكور وتقاتلا قتالا شديدا لم ير مثله... وانكسرت ميسرة المسلمين كسرة شنيعة، فحمل الملك المظفر رحمه الله نفسه في طائفة من عساكره... واقتحم القتال وباشر ذلك بنفسه وأبلى في ذلك اليوم بلاء حسنا »[2]. وفي رواية المقريزي:

« فعندما اصطدم العسكران، اضطرب جناح عسكر السلطان وانتفض طرف منه، فألقى الملك المظفر عند ذلك خوذته عن رأسه إلى الأرض وصرخ بأعلى صوته: واإسلاماه! وحمل بنفسه وبمن معه حملة صادقة، فأيده الله بنصره وقتل كتبغا مقدم التتر وانهزم باقيهم... فرجع التتار (كرة اخرى) وصافوا مصافا آخر اعظم من الأول... وقد تزلزل المسلمون زلزالا شديدا، فصرخ السلطان صرخة عظيمة سمعه معظم العسكر وهو يقول: « واإسلاماه ثلاث مرات، يا الله انصر عبدك قطز على التتار »، فلما انكسر التتار الكسرة الثانية نزل السلطان عن فرسه، ومرغ وجهه في الأرض وقبّلها وصلى ركعتين شكرا لله تعالى ثم ركب... واستولى على الشام كلها إلى حد مصر »[3].

وهكذا رد سلطان المماليك، بل سلطان المسلمين، التتار على اعقابهم خائبين، « حتى نصر الله الاسلام وأعزه وانكسرت التتار وولوا الأدبار على

---

(١) المصدر نفسه، ص٤٢٩- ٤٣٠.

(٢) ابو المحاسن، مصدر سابق ص٧٩.

(٣) المقريزي، السلوك، مصدر سابق ص٤٣١- ٤٣٣.

اقبح وجه، بعد ان قتل معظم اعيانهم»[1].

ووصف قطز بأنه «كان بطلا شجاعا مقداما حازما حسن التدبير، يرجع إلى دين واسلام وخير وله اليد البيضاء في جهاد التتار فعوض الله شبابه بالجنة ورضي عنه»[2].

وتلك اول مرة يهزم فيها التتار وتكسر شوكتهم منذ خروجهم من ديارهم، ولكنهم ظلوا ـ من وقت لآخر ـ يهاجمون سوريا فتصدى لهم الظاهر بيبرس الذي ولي السلطنة بعد قطز، في ذي القعدة ٦٥٨هـ ـ ١٢٦٠م، فقام برد هجمات التتار ومواصلة تحرير ساحل الشام من بقايا الصليبيين، ففتح انطاكية واعقبه الاشرف صلاح الدين الذي فتح عكا[3]، وحررها من الصليبيين في اليوم السابع عشر من جمادى الآخرة عام ٦٨٠هـ، وكان الفرنج استولوا عليها من صلاح الدين الأيوبي عام ٥٨٧هـ[4] «ولما فتحت عكا القى الله تعالى الرعب في قلوب الفرنج الذين بساحل الشام فاخلوا صيدا وبيروت وتسلمها الشجاعي»[5].

وقد لخص ابن خلكان ما قام به السلطان بيبروس، في تعقب فلول التتار بقوله: «وكان ـ أي السلطان الملك الظاهر بيبروس ـ ملكا عالي الهمة شديد البأس لم نر في هذا الزمان ملكا مثله في عزمه وهمته وشجاعته وفتح من حصون الفرنج (أي الصليبيين) والاسماعيلية (الباطنية) ما أعيا من تقدمه من ملوك الاسلام وذلك في مدة مملكته وكسر التتر دفعات آخرها في أواخر سنة

---

(١) ابو المحاسن، المصدر نفسه، ص٧٩.

(٢) المصدر نفسه، ص٨٤.

(٣) وصف المستشرق ستانلي لين بول عودة عكا إلى دار الاسلام بأنه حدث «وضع حدا لحوار العالم» **«The debate of the world was closed»:** S.Lane Pool, Egypt in Middle Ages. – Methuen and Co. ltd. London, 1925, p. 287.

(٤) ابو الفدا، المختصر في اخبار البشر، المطبعة الحسينية، الطبعة الاولى، ج٤، ص٩، ٢٥.

(٥) المصدر نفسه.

خمس وسبعين وستمائة بحدود بلاد الروم»[1].

على أن إحياء الخلافة الاسلامية في القاهرة ـ بعد أن قضى عليها المغول في بغداد ـ كان من أهم أعمال الظاهر بيبرس الخالدة، فقد رأى بثاقب بصره وغيرته على الاسلام أن يقيل الخلافة «من عثرتها الدامية التي لحقتها على يد هولاكو وجنوده»[2].

وقد خاض المؤرخون في هذا الموضوع بما لا يتسع المقام لذكره ولكن ما يهمنا أن بعضهم قلل من أهمية هذا الحدث التاريخي بحجة أن الخلافة التي أحياها بيبرس في القاهرة لم تكن سوى شبح للخلافة العباسية، بمعنى ان الخليفة كان «دمية يوجهها السلطان»[3].

وقال المعتدلون منهم ان بيبرس فعل ذلك ليظهر أمام العالم الاسلامي بمظهر الحامي للخلافة[4].

ولكن المصادر الاسلامية التي أرخت لهذا الحدث العظيم تقول ان فراغا دستوريا قد حدث في العالم الاسلامي عام ٦٥٦هـ، بسقوط بغداد في أيدي التتار وقتل الخليفة العباسي، او ما عبر عنه ابن خلدون بقوله:

«ان رسم الخلافة الاسلامية ـ بعد مقتل الخليفة العباسي في بغداد ـ بقي عطلا باقطار الارض»[5]، او كما جاء في قول ابي المحاسن ان سنة تسع وخمسين (أي ٦٥٩هـ) دخلت «وليس للمسلمين خليفة»[6].

---

(١) وفيات الاعيان، مصدر سابق:

(٢) احمد مختار العبادي، قيام دولة المماليك الاولى في مصر والشام، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، ١٩٨٢م ص١٨٠.

(٣) علي ابراهيم حسن، دراسات في تاريخ المماليك البحرية، ص٢٤١.

(٤) احمد مختار، مصدر سابق، ص١٨٠.

(٥) ابن خلدون، العبر ١٣٩١هـ - ١٩٧١م، ج٥ ص٣٨٣.

(٦) النجوم الزاهرة، ص ٢٠٠.

كان طبيعيا، اذن، ان يكون احياء الخلافة في القاهرة ـ بعد هزيمة التتار ـ واجب المسلمين الأول، وقد كان إحساسهم عميقا بالفراغ الذي تم عن تقويض الخلافة في بغداد، ونلمس في احتفاء مصر بقدوم الخليفة العباسي اليها (وهو ابو القاسم احمد ابن امير المؤمنين) في شهر رجب عام ٦٥٩ هـ ـ ١٢٦١هـ، دليلا قويا على أن الأمر أخطر من ان يكون عرضا قريبا، فما كان سلاطين المماليك، بعد انقاذهم العالم الاسلامي، بل الحضارة الانسانية[١] من هجمة التتار، في حاجة إلى إثبات جدارتهم بقيادة العالم الاسلامي، وبين ظهرانيهم من أهل العلم والورع والشجاعة في الحق أمثال العز بن عبد السلام.

ومن اروع المشاهد التي سجلها الإمام السيوطي، بيعة الخليفة العباسي التي تمت في القاهرة بعد قدومه إليها، حيث قال ان استقبال الخليفة: «كان يوما مشهودا، خرج فيه السلطان (أي الظاهر بيبرس) للقائه ومعه القاضي تاج الدين والوزير والعلماء والأعيان والشهود والمؤذنون... وخرج (ايضا) اليهود بتوراتهم والنصارى بأنجيلهم ودخل (أي الخليفة) من باب النصر بأبهة عظيمة»[٢]. «وكان أول من بايعه، شيخ الاسلام عز الدين بن عبد السلام ثم الملك الظاهر»[٣].

وكانت البيعة: «على العمل بكتاب الله وسنة رسوله (صلى الله عليه وسلم) وعلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد في سبيل الله، واخذ اموال الله بحقها وصرفها في مستحقها»[٤].

---

(١) في رأي الدكتور أحمد مختار العبادي، أن موقعة عين جالوت كانت أقوى أثرا في تاريخ البشرية من واقعة «المارن» في الحرب العالمية الأولى ومن «العلمين» في الحرب العالمية الثانية لأن انتصار المغول في عين جالوت ـ إذا قدر لهم ذلك ـ كان يعني القضاء المبرم على الحضارة الشرقية والغربية معا. ـ مصدر سابق، ص١٦٩.

(٢) جلال الدين السيوطي، حسن المحاضرة، مطبعة ادارة الوطن بمصر ١٢٩٩هـ، ج١، ص٥٧.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه، ص٥٨.

وقال ابن خلدون: «ثم بايع له الناس على طبقاتهم، وكتب (أي بيبرس) الى النواحي بأخذ البيعة له والخطبة على المنابر ونقش اسمه في السكة (النقود) ولقب المستنصر وأشهد هو حينئذٍ الملأ بتفويض الأمر للظاهر (أي بيبرس) والخروج له عن العهد... ثم خطب هذا الخليفة يوم الجمعة وخشع في منبره فأبكى الناس وصلى وانصرفوا إلى منازلهم[1].

وظلت الخلافة قائمة بعد احيائها في القاهرة عام ٦٥٩هـ (١٢٦١م)، وانتقالها إلى الآستانة، حتى قضت عليها جمعية الاتحاد والترقي عام ١٩٠٩ م، واسقط كمال أتاتورك اسمها عام ١٩٢٤م.

غير أن عصر المماليك لم يكن عصر الانتصار على التتار والفرنج فحسب ولا عصر إحياء الخلافة وحدها، وانما كان ـ إلى جانب ذلك ـ عصر البناء والتشييد[2]، وعهد حركة فكرية ناشطة[3]، فهو عصر شيخ الاسلام ابن تيمية (٦٦٠هـ ـ ٧٢٨هـ) وابن قيم الجوزية، وعصر ابن خلدون، الذي تولى القضاء والتدريس في مصر اثر قدومه إليها في رمضان سنة ٧٨٤هـ (١٣٨٢م)، «فاقبل الناس عليه واعجبوا به»[4]، وظل ابن خلدون في القاهرة المملوكية نحو أربعة وعشرين عاما يفيض على مصر من علمه الغزير حتى توفي ودفن فيها عام ٨٠٨هـ (١٤٠٦م)، وكانت «القاهرة ـ كما يقول الدكتور وافي ـ يومئذٍ موئل التفكير الاسلامي في المشرق والمغرب وكان لسلاطينها المماليك شهرة واسعة في حماية العلوم والفنون في المدارس التي

---

(١) ابن خلدون، العبر، مصدر سابق، ص٣٨٢.

(٢) امتاز عهد المماليك البحرية خاصة بالعمران في مصر والشام وبناء ما خربه التتار، وتأسيس المساجد والمدارس والتفنن في بناء الدور والمساكن بالأشكال الهندسية المتنوعة. انظر عمر فروخ، مصدر سابق، ص٥٤٩.

(٣) عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي، مصدر سابق، ص٥٥٨.

(٤) تمهيد لمقدمة ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، الفجالة، القاهرة، ج١، الطبعة الثالثة ص٨٧.

أنشأوها وفي الجامع الأزهر... وان المجتمع المصري كان يعرف الكثير عن شخصيته وسيرته وعن بحوثه الاجتماعية والتاريخية ولا سيما مقدمته الشهيرة التي اعجبت دوائر العلم والتفكير والأدب في القاهرة بطرافتها وجدتها وروعة مباحثها وما تنطوي عليه من ابتكار في شئون الاجتماع[١].

وعصر المماليك هو عصر العز بن عبد السلام وابن خلكان والمقريزي وابن تغري بردي وابن منظور، وعصر النويري وأبي الفدا والإمام الذهبي (توفي ٧٤٨هـ - ١٣٤٧م) وشهاب الدين المقدسي، والقزويني، وابن النفيس (ولد في ٦٠٧هـ - ١٢١٠م) وابن ابي أصيبعة الطبيبين الشهيرين.

ويعنينا من هذا العرض الموجز ان نوضح ان السلاجقة والأيوبيين والمماليك - ومن بعدهم الاتراك العثمانيين - حملوا رسالة الاسلام بعد العرب، فذادوا عن العقيدة وأحيوا السنة[٢]، وقضوا على التيارات الفكرية الضالة التي تمثلت في بدع الباطنية ووثنية الفلسفة الاغريقية[٣]...، ودرأوا الأخطار الخارجية التي احدقت بالاسلام (المغول والصليبيين) وانطلقوا بالدعوة الاسلامية نحو آفاق جديدة لم يتيسر للعرب ارتيادها من قبل، فكان بلاء هذه الشعوب في نصرة دين الله دليلا ساطعا وحجة دامغة تهاوت أمامها دعاوى الذين توهموا أو ما زالوا يتوهمون أن الدعوة الاسلامية حركة أفرزتها صحراء العرب، وتوجُّهٌ عرقيٌّ محدودٌ، وعقيدة محلية صاغتها ظروف الجزيرة العربية، وغذتها تيارات فكرية وافدة، وحددت وجهتها مطامع دنيوية فانية!! أو الذين ما زالوا

(١) علي عبد الواحد وافي، المصدر نفسه، ص٨٦.

(٢) قضى السلاجقة على دولة بني بويه الشيعية في العراق، كما أزال الأيوبيون الدولة الفاطمية في مصر.

(٣) انظر الغزالي، تهافت الفلاسفة والمنقذ من الضلال، وابن تيمية: مجموع الفتاوى، المجلد التاسع: مختصر نصيحة اهل الايمان في الرد على منطق اليونان، ص٨٢- ٢٥٥ وابن خلدون، المقدمة: «فصل في ابطال الفلسفة وفساد منتحليها»، مصدر سابق.

يزعمون ان العقيدة الدينية مرحلة من مراحل تطور الفكر البشري يمكن تجاوزها... مرحلة الغيبيات التي لا تلبث أن تفسح الطريق للمرحلة العلمية، او أنها (أي العقيدة) نتاج وسائل الانتاج، تتبدل وتتغير تبعا لما يعتري تلك الوسائل من تبدل وتغيير، بدءاً بمرحلة الملكية المشاعة إلى طور الاقطاع، فالبرجوازية، ومرحلة الرأسمالية، وصولا إلى المجتمع الذي تزول فيه الطبقات وينتهي بمقدمه الصراع الطبقي ومن ثم تؤول العقائد والقيم التي ارتبطت بذلك الصراع خلال تاريخ البشرية لتفسح المجال للقيم والمعتقدات الجديدة!!

١ ـ العرب والخلافة العثمانية:

جاء في دائرة المعارف البريطانية: ان القومية فكرة حديثة لم تبلغ مرتبة الاعتراف بها ـ باعتبارها عاطفة توجه حياة الفرد والمجتمع ـ الا في نهاية القرن الثامن عشر الميلادي، وانها لم تنتشر في غربي اوربا إلا في مطلع القرن التاسع عشر، ومنها انداحت الى شرقي اوربا في النصف الثاني من ذلك القرن، ولكنها ـ اي القومية ـ لم تتسرب إلى البلاد الافريقية والاسيوية (ومنها الوطن العربي) إلا في مطلع القرن العشرين[١].

وعلى الرغم من ذلك، نجد أحد الكتاب العرب يتحدث عن ظهور حركة قومية في العراق في القرن الهجري الاول[٢]، ويعنى بها حركة المختار الثقفي ومن تبعه من السبئية والكيسانية، على نحو ما سلفت الإشارة إليه.. وإذا افترضنا ان لويس عوض كان جادا فيما يقول، فان ذلك يعني ان فكرة القومية ليست جديدة كما يزعم علماء الغرب، وانما عرفت في العراق والشام منذ صدر الاسلام. ولا سبيل إلى الخروج من هذا المأزق الا ان نفترض أن الدكتور لويس عوض انما يسعى إلى تطبيق فكرة حديثة بأثر رجعي او ان تكون نظرته كشفا علميا جديدا لجعلنا نعيد النظر في كل ما كتب عن

(١) Encyc. Brit. (Mac) 1978, vol, 21, Art. Nationalism.

(٢) لويس عوض، مقدمة في فقه اللغة، مصدر سابق، ص٦٢.

ظاهرة القوميات ونشوئها. وقد يجد الدكتور لويس عوض عذرا في أن ڤلهاوزن سبقه إلى هذا الكشف عندما تحدث عن الشيعة والخوارج وأهل الشام وأهل العراق وعن الدولة الاسلامية في المدينة المنورة التي اضفى عليها صفة « القومية » والثيوقراطية معا.

ولا مراء في أن العلماء المستشرقين بذلوا جهدا كبيرا، في دراسة الاسلام واللغة العربية، وتحرير المخطوطات وتحقيقها ونشرها، وتيسير مادة البحث للدارسين. ولكن تصديهم لكتابة التاريخ الاسلامي - من منطق نظرتهم إلى الاسلام - يكشف عن بعض الافتراضات الخاطئة التي بثوها في مؤلفاتهم، ونالت حظا من الذيوع والتواتر حتى غدت من المسلمات عند بعض الباحثين والكتاب في العالم العربي والاسلامي. وهذا لا يقدح في جهد بعض المحققين[١] منهم الذين تصدوا لنفي ما ورد في تلك المؤلفات من دعاوى منافية للحقائق التاريخية.

ومن المزاعم التي حظيت برواج عظيم، موقف العرب من دولة الخلافة العثمانية في نهاية القرن التاسع عشر وحتى سقوط الخلافة بعد الحرب العالمية الأولى، ونظرة الدولة العثمانية إلى العرب.

ومما يؤسف له أن أكثر ما كتب عن هذه الفترة كان باقلام غربية[٢]، أقل ما يمكن ان توصف به انها لا تحمل ودا للخلافة العثمانية، وان ما كتبه هؤلاء كان إلى حد كبير ينطلق من موقف عداء تاريخي للدولة العثمانية التي حملت الاسلام إلى اوربا واتخذت من حاضرة الدولة الرومانية الشرقية (الآستانة) مقرا لحكمها، (فتح القسطنطينية ١٤٥٣م).

---

(١) كالاستاذ ب. م. هولت، استاذ التاريخ العربي في معهد الدراسات الشرقية والافريقية بجامعة لندن.

(٢) حدثني عالم تركي جليل ان العلاقات بين العرب والأتراك تعرضت لتشويه خطير في مؤلفات الغربيين وان دار الوثائق التاريخية في استانبول تحتوي على قدر ضخم من الوثائق التي سيكون لها شأن كبير في الكشف عن كثير من الحقائق التي ظلت مجهولة حتى الآن.

ومن أخطر ما أشيع حول تاريخ العلاقات العربية ـ العثمانية، الفرية التي تتحدث عن صراع مزعوم بين القومية العربية والخلافة العثمانية.

يحدثنا الدكتور منصور خالد في كتابه «الفجر الكاذب» عن غلبة الحمية القومية قائلا:

«ومن الجانب الآخر، فلعل أكثر النماذج دلالة على ما نقول به حول غلبة الحمية القومية، هو صراع القومية العربية ضد الخلافة الاسلامية في الآستانة، فما أثار العرب (كذا) على أمير المؤمنين، وعلى خلافته إلا لأنهم لم يروا فيها غير الطغيان التركي الذي بدأ بطغرلبك في بغداد المتوكل وانتهى بمشانق جمال باشا في الشام»[1].

«ومن جانب آخر فان كبرى الثورات الاسلامية في السودان (الثورة المهدية) بالرغم من كل توجهها الفكري الذي يتجاوز الوطن (الدعوة الاسلامية الشمولية) فأنها قد ركزت أكثر ما ركزت في أسفارها الدعائية، على إثارة الحمية في المواطنين ضد الطغيان الاجنبي... وقد كان هذا الاجنبي هو خليفة المسلمين ووارث الملك من بني العباس وبني بويه»[2].

ومعذرة للقارئ الكريم لاقتطاف هذه الأمثلة ـ على ما فيها من إسهاب ـ نظرا إلى خطورة القضية التي يثيرها الكاتب... فهو يزعم أن الخلافة العثمانية في الآستانة واجهت ثورة قومية عربية موجهة ضد الطغيان التركي!! ويضرب مثلا بمشانق جمال باشا في الشام (اغسطس ١٩١٥/ مايو ١٩١٦).

ليت شعري، هل فكر الكاتب ـ لحظة ـ اين كان خليفة المسلمين في ذلك الوقت الذي نصب فيه جمال باشا مشانقه في بيروت ودمشق؟!! لا أحسبه فعل ذلك، ولو أنه فعل، لعلم أن الخليفة، وهو السلطان عبد الحميد، كان

---

(١) الفجر الكاذب، ص١٥٤.

(٢) المصدر نفسه.

سجينا في قصر بيلربي، يدون مذكراته، التي ورد فيها حديث عن جمال باشا وأقرانه من قادة جمعية الاتحاد والترقي!! ولكن يبدو ان الدكتور كان مشغولا بتتبع جذور «الطغيان التركي» وردها إلى اصولها المتمثلة، كما زعم، في طغرلبك، أول السلاطين العظام لدولة السلاجقة في القرنين الخامس والسادس الهجري.

كذلك يحدثنا الدكتور عن الطغيان الاجنبي في السودان في عهد الثورة المهدية، وكان حريا به الا يسرف في تعريف هذا «الطغيان» عله يجد مخرجا من الحرج اذا وضحت أمامه حقائق تدحض مزاعمه، لكنه اصر على تعريف هذا الاجنبي بأنه خليفة المسلمين!!

فهل يأذن لنا الدكتور منصور ان نضع أمامه بعض الحقائق التي اغفلها او التي لم يتيسر له الاطلاع عليها؟

لقد انتهت الخلافة الاسلامية في الآستانة في واقع الامر عام ١٩٠٩م، بعزل السلطان عبد الحميد الثاني، إثر انقلاب عسكري دبرته مجموعة من شباب الاتراك الذين عرفوا بشباب تركيا الفتاة او جمعية الاتحاد والترقي او الاتراك الاتحاديين، وكان عمر هذه الجمعية في السلطة قصيرا للغاية بمقياس التاريخ (١٩٠٨- ١٩١٨)، ولكن خلال تلك الفترة القصيرة لعبت الجمعية دورا خطيرا في تشويه الخلافة العثمانية وارتكاب المظالم باسمها في الآستانة وسائر الاقاليم العثمانية (ومنها الوطن العربي) تحت مظلة حكم قمعي تسنده ديكتاتورية ثلاثية قوامها انور باشا وطلعت باشا وجمال باشا[١].

وقد وصف السلطان عبد الحميد هؤلاء الفتية بقوله: «إن هذه أول مرة في تاريخ الدولة العثمانية تستحوذ فيه على الدولة هيئة غير مسئولة» وقال عنهم، وهو يصف رحلته إلى مقر الاعتقال في سلونيك: «بكيت بكاء مرا وانا في القطار وعلى طول الطريق. لم اكن ابكي على نفسي وانما على الظلام

(١) B. Lewis, **The Emergence of Modern Turkey**, Oxford U. Press 1968, p. 225.

الذي وقعت فيه بلادي، فلو أنني كنت موقنا من أهلية هؤلاء الذين تولوا السلطة في بلادي، ولو أهلية بسيطة لإدارة البلاد، فوالله وبالله لاحتسبت ذلك عيدا بالنسبة لي»[1].

وقال في موضع آخر، «كان في ذهني المصائب التي حاقت بعمي، والتفكير في انني متوضئ يمنحني قوة ذات طعم خاص»[2].

لقد نشأت جمعية الاتحاد والترقي والتي تزعمها انور باشا واقرانه (ومنهم جمال باشا)، في مناخ مفعم بالشبهات، ووصف اعضاؤها بأنهم لم يكونوا اتراكا ولا مسلمين. (اعترض برنارد لويس على هذا الوصف) ولكن لويس اكد ان اليهود لعبوا دورا في هذه الحركة، وهو في رأيه دور ثانوي، كما أكد ان الحركة كانت تعقد اجتماعاتها في محافل سلونيك السرية[3].

ومما يجدر ذكره أن اللجنة التي كلفت بإبلاغ السلطان عبد الحميد القرار القاضي بخلعه من الخلافة، كانت تتألف من ايمانويل قراصو وهو يهودي اسباني الأصل وشخص أرمني يدعى آرام، وآخر الباني يسمى طوبطاجي، ورابعهم عارف حكمت وهو كرجي العرق[4].

وجمعية الاتحاد والترقي التي كان جمال باشا احد ثلاثتها العظام (أنور وطلعت وجمال) هي التي اعتنقت الفكرة الطورانية لاحياء مجد جنكيزخان، وعينت عبيدالله افندي مدرسا في جامع ايا صوفيا، وهذا الأفندي هو الذي أصدر كتابا سماه، «قوم جديد»، حرف فيه القرآن وجعل الصلاة والصيام والحج والزكاة دين القدماء المسلمين وسماهم «قوم عتيق»[5].

---

(١) مذكرات السلطان عبد الحميد، تعريب محمد حرب عبد الحميد، دار الأنصار، القاهرة، ١٩٧٨ م، ص ١١١.

(٢) المصدر نفسه، ص١٠٣.

(٣) Lewis, op. cit, p. 212.

(٤) مذكرات السلطان عبد الحميد، ص٦-٧.

(٥) مجلة المنار، لرشيد رضا، مجلد ١٩- ١٩١٦/٦/٣٠- ص١٦١.

وجمعية جمال باشا هي التي فتحت باب الهجرة اليهودية لاحتلال فلسطين، بعد ان ظل هذا الباب موصدا طوال سنوات حكم السلطان عبد الحميد واسلافه من خلفاء آل عثمان[١].

تلك هي عصبة جمال باشا الذي حسبه منصور خالد نائب خليفة المسلمين أو الممثل الشرعي للخليفة في الشام!!

ويبدو من سياق حديث الكاتب عن صراع القومية العربية مع الخلافة العثمانية انه يشير إلى الثورة العربية التي قادها الشريف الحسين بن علي بالتعاون مع قادة الحركة الوطنية في سوريا ضد حكم جمعية الاتحاد والترقي، التي كان يمثلها جمال باشا في الشام خلال السنوات الباكرة للحرب العالمية الاولى.

أما أن الشريف حسين قاد تلك الثورة، بتحريض من بريطانيا وإغراء له بخلافة عربية (رسائل حسين - ماكماهون) ضد حكومة جمال باشا وأنور باشا، فتلك حقيقة. واما أن توصف تلك الثورة بأنها حملت راية القومية العربية ضد الخلافة الاسلامية في الآستانة، فتلك فرية.

اولا: لأن الانقلاب الذي دبرته جمعية الاتحاد والترقي (١٩٠٨) كان نقطة تحول في تاريخ الخلافة الاسلامية بل كان بمثابة الاعلان الحقيقي لسقوط الخلافة، فقد استولت هذه الفئة على السلطة وأطاحت بالسلطان عبد الحميد صاحب السلطة الحقيقية واحلت مكانه محمد رشاد ولقب (محمد الخامس)، خليفة للمسلمين!! واستصدر الانقلابيون فتوى عاجلة لتبرير خلع السلطان عبد الحميد وكان من أطرف التهم التي وجهت إليه اي (السلطان عبد الحميد) انه احرق المصاحف وكتب الشريعة الاسلامية[٢]!!.

(١) انظر رسالة السفير البريطاني في الآستانة إلى وزير الخارجية البريطاني بتاريخ ١٩١٣/١٢/٢١ ورسالة القنصل البريطاني ماك جريجور بتاريخ ١٩١٤/٣/١٥م، في كتاب نكبة الأمة العربية، للمؤلف/ مكتبة وهبة ١٩٨٥ ص ٧٦ - ٩٨.

(٢) انظر دائرة المعارف الاسلامية، الطبعة الجديدة، لايدن، موضوع عبد الحميد الثاني. ومذكرات السلطان عبد الحميد، مصدر سابق، ص٦-٧.

وعلى الرغم من ذلك، ظل كثير من الناس يحسبون أن الخلافة الاسلامية سقطت في ٣ مارس ١٩٢٤م، عندما أعلن كمال أتاتورك الغاءها رسميا بقرار قيل انه صدر عن الجمعية الوطنية!!، ومن ثم تبادر إلى بعض الأذهان - ولعل الدكتور منصور خالد من بينهم - ان حكم جمعية الاتحاد والترقي (١٩٠٨- ١٩١٨) كان امتدادا لحكم خليفة المسلمين.. وليس هذا صحيحا. لأن السلطان محمد الخامس (رشاد) - بعد عزل عبد الحميد - جرد من جميع سلطاته التي آلت تلقائيا إلى الدكتاتورية الثلاثية برياسة انور باشا، وظل السلطان شبحا تستخدمه جمعية الاتحاد والترقي للتمويه على المسلمين، فتعلن باسمه الجهاد في الحرب العالمية الاولى، والمسلمون الابرياء لا يعلمون حقيقة ما يجري على مسرح السياسة التركية[1].. ولا يعلمون ان خلافتهم قد وئدت يوم انقضّت جمعية الاتحاد والترقي على السلطة شاهرة سلاحها في وجه السلطان عبد الحميد، وان حكم تلك الجمعية كان بمثابة تمهيد الطريق أمام كمال أتاتورك لاصدار شهادة الوفاة التي شيعت بمقتضاها خلافة الاسلام إلى مثواها الأخير في ٣ مارس ١٩٢٤، وتلقف اتاتورك الراية من عصبة جمال باشا - التي لقيت حتفها في الحرب العالمية الاولى - ليعلنها دولة لادينية.

والأمر الثاني ان الشريف الحسين بن علي اشترط - لقيامه بالثورة - ان تعترف بريطانيا لا باستقلال البلاد العربية التي عين حدودها فحسب بل و«أن توافق انجلترا ايضا على اعلان خليفة عربي على المسلمين»[2].

ومع أن الانجليز لم يلتزموا بهذا الشرط، فان الشريف حسينا أفترض انهم قد وافقوا، واعلن الثورة على تركيا الاتحادية استنادا إلى هذا الافتراض ولم

---

(١) ظل أئمة المساجد في السودان مثلا، يدعون في خطبة الجمعة للسلطان عبد الحميد خليفة المسلمين إلى ما بعد الحرب العالمية الاولى. ومصر والسودان ترزحان تحت نير الاحتلال البريطاني.

(٢) رسالة حسين إلى ماكماهون، ١٤ يوليو ١٩١٥ - الرسالة الاولى، وثيقة رقم (١) الوثائق الرئيسية في قضية فلسطين، جامعة الدول العربية، القاهرة، ١٩٥٧ ص٧-٨.

يكن يدرك آنذاك ان الانجليز ابرموا امرهم مع الفرنسيين وقادة الحركة الصهيونية على تقسيم البلاد العربية بينهم، لا على إقامة خلافة عربية عوضا عن الخلافة العثمانية، وتلك هي الخديعة الكبرى التي واجهها العرب في تاريخهم الحديث، وذلك على الرغم من تصريح ماكماهون للشريف بقوله «واننا نصرح هنا مرة اخرى، ان جلالة ملك بريطانيا العظمى ترحب باسترداد الخلافة إلى يد عربي صميم من فروع تلك الدوحة النبوية المباركة»[1].

ليس صحيحا - اذن - ان ثورة الشريف حسين على تركيا الفتاة كانت تحمل راية القومية العربية كما صورها منصور خالد[2]، فضلا عن ان فكرة القومية العربية ذاتها كانت آنذاك صوتا نشازا في العالم العربي والاسلامي، بل ظل هذا الصوت نشازا حتى بعد الحرب العالمية الاولى، عندما اخذ ساطع الحصري يتحول من ولائه المطلق للفكرة العثمانية إلى داعية علماني للقومية العربية، التي تولى شياختها خلال العقدين لثالث والرابع من هذا القرن، وهو القائل «ان الرابطة الاسلامية تمثل احدى العقبات في طريق القومية العربية»[3].

وغني عن القول ان الثورات، ايا كانت، لا تخلو من عناصر تخترق صفوف رجالها لتنال شرف المشاركة ولتحقق ما يمكن تحقيقه من أهداف لا صلة لها بأهداف الثورة الحقيقية، فليس بدعا ان نجد من بين الذين امتطوا موجة الثورة العربية في ذلك الوقت، من كان يحمل فكرا قوميا تمتد جذوره إلى مدرسة نجيب العازوري - مثلا (١٩٠٤- ١٩٠٧) او من أراد ان يبادل صلف الطورانية بنزعة مماثلة أو من سولت له نفسه ان يشارك في هدم الخلافة

(١) خطاب ماكماهون إلى الحسين، ١٠ مارس ١٩١٦.

(٢) وكما يصورها كثير من الكتاب العرب، استنادا إلى مصادر غربية تفتقر إلى الموضوعية أو إلى معرفة الحقائق.

(٣) ساطع الحصري، آراء وأحاديث في اللغة والأدب، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٥٨، ص١٣٥.

الاسلامية من منطق بعث علماني يحمل راية العروبة، او من كان يعد نفسه للانتماء إلى مدرسة مجهولة الهوية حتى وجد ضالته في مذهب ساطع الحصري او انطون سعاده او ميشيل عفلق او خالد بكداش. غير ان المؤتمر العربي الاول الذي عقد في باريس ابان حكم جمعية الاتحاد (من ١٣ إلى ١٨ رجب ١٣٣٣هـ - يونيو، ١٩١٣م) برياسة الشيخ عبد الحميد الزهراوي، لم يتطرق قط إلى فكرة القومية العربية، وانما حدد رسالته بانها تهدف إلى حفظ كيان الامة العربية واصلاح امورها على قاعدة اللامركزية لتقوى بذلك ويقوى مجموع الدولة العثمانية - بقوتها. وقال الزهراوي انه يتحدث بلسان العرب العثمانيين باعتبارهم اهم عنصر في الدولة (العثمانية) اذ انهم لا يريدون الانفصال عن تركيا، بل على العكس يطالبون بتحسين حالة الدولة والعنصر العربي معا لحفظ صرح الدولة من السقوط»[١].

أما الباحثون المحققون في تاريخ تلك الفترة فقد شهدوا بسلامة العلاقات العربية التركية في اغلب الأحيان قبل سقوط الخلافة العثمانية، حتى طفح الكيل في عهد تركيا الفتاة، ومن هؤلاء المحققين العلامة زين نور الدين الذي فند دعوى القائلين بأن العرب ظلوا عاجزين تحت رحمة الأتراك أربعة قرون، مؤكدا. ان العرب كانوا في أغلب عصور التاريخ العثماني شركاء في الحقوق والواجبات[٢].

ومنهم الاستاذ ب. م. هولت الذي وصف القصة التي تزعم ان حكم الاتراك في العالم العربي كان عهد شقاء واضطهاد للعرب المغلوبين على امرهم، وصف هذه القصة بأنها «اسطورة، ربما كان العامل الأكبر في ظهورها حكم جمال باشا في سوريا خلال الحرب العالمية الاولى»[٣].

---

(١) رشيد رضا، كتاب المؤتمر العربي الأول، مطبعة البسفور، القاهرة، ١٩١٣م ص٣.

(٢) Z.N. Zein. **The emergence of Arab Nationalism Khayats,** Beirut, 1966, pp. 10-16.

(٣) P.M. Hott, **Egypt and the Fertile Crescent,** London 1966, p.256.

وقال الدكتور توفيق علي برو: «كان العرب لا يرون في الدولة العثمانية دولة أجنبية وانما كان اعتقادهم انها دولتهم، فهي دولة الاسلام»[١].

ويقول الاستاذ اسعد داغر الذي عاصر الحركة العربية قبيل الحرب العالمية الاولى:

«واستطيع أن أجزم الآن بأنه لم يكن بين العرب، يوم اعلان تلك الحرب (العالمية الاولى ١٩١٤) من فكر في الانتفاض على الاتراك او الإساءة إليهم، بل كان تفكيرهم، اي العرب، كله منصبا على محاولة منعهم (أي جمعية الاتحاد والترقي) من الاشتراك فيها، والتعاون معهم على اجتناب ويلاتها»[٢].

ويقول الاستاذ زين نور الدين ان منشورات ظهرت في بيروت عام ١٨٨٠ تندد بحكم السلطان عبد الحميد، ولكن اثرها كان ضئيلا وان الحركة الانفصالية التي ظهرت في لبنان في ذلك الوقت كانت بواعثها طائفية ولا يمكن اعتبارها حركة قومية عربية ضد حكم الاتراك[٣]. ويؤكد الاستاذ هولت فشل تلك الحركات فشلا ذريعا بين عامي ١٨٨٢م و١٨٨٣م[٤].

وازاء هذه الحقائق التي اثبتها ثقات الباحثين في تاريخ العلاقات العربية العثمانية يصبح الحديث عن حرب خاضتها القومية العربية ضد الخلافة العثمانية، ضربا من القراءة الخاطئة للتاريخ. اما الثورة التي اعلنها الشريف الحسين بن علي في عام ١٩١٦م على قوات جمال باشا في الحجاز وانتهت بوقوف «فرقة الصحراء» على أبواب دمشق في ٣٠ سبتمبر ١٩١٨، فتلك قصة اخرى وثمرة من ثمار الانقلاب الذي قامت به جمعية الاتحاد والترقي، ورئيسها انور باشا ضد خليفة المسلمين في الآستانة، وتولى قيادتها الشريف

---

(١) توفيق علي برو، العرب والترك في العهد الدستوري العثماني، القاهرة ١٩٦٠ ص٤.

(٢) اسعد داغر، مذكراتي على هامش القضية العربية، القاهرة، ١٩٥٩ ص٧٠- ٧١.

(٣) Zein, op. cit, pp. 41- 47.

(٤) Holt, op. cit, p. 259.

حسين وفقا لاتفاق خاص مع بريطانيا (رسائل حسين/ مكماهون) وكان للوعود البريطانية وسياسة جمعية الاتحاد والترقي وارهاب جمال باشا دور اساسي في دفع الحسين لاعلان الثورة، ولا شأن لها بخليفة المسلمين الذي اقصته ثورة انور باشا عن السلطة وظلت تتحدث باسمه طمعا في كسب ولاء المسلمين!!

٢ ـ الثورة المهدية والترك:

كثيرا ما يؤدي غموض الألفاظ والمصطلحات وفقدان الدقة في تحديد مدلولاتها، إلى اخطاء جسيمة في فهم حقائق التاريخ، ومن تلك الألفاظ التي ذاعت في أيام الثورة المهدية وورود ذكرها في رسائل الامام المهدي خلال السنوات الاولى من اندلاع الثورة، كلمة «الترك». ومن ثم تبادر إلى أذهان بعض من طرقت اذهانهم تلك الكلمة، ـ ومنهم الدكتور منصور خالد ـ ان السلطة التي ثارت عليها المهدية لم تكن غير خليفة المسلمين في اسلامبول (الآستانة)!!

فقد افتى الدكتور منصور، بكل اطمئنان، ان الثورة المهدية، ركزت أكثر ما ركزت في اسفارها الدعائية على «إثارة الحمية في المواطنين ضد الطغيان الاجنبي الذي كان يتمثل في خليفة المسلمين ووارث الملك من بني العباس وبني بويه»!!.

ولو تريث الدكتور قليلا لاستيضاح معنى كلمة «ترك» وعبارة «ملوك الترك» التي وردت على لسان المهدي في رسائله إلى محمد رؤوف باشا وغردون باشا، لاعاد النظر في هذا الحكم الذي أصدره على خليفة المسلمين، وربما ادرك أنه أصدر حكما في قضية لم يطلع على أوراقها ووثائقها بعد!!

ولا أذكر فيما أعلم أن الإمام المهدي أشار في رسائله، إلى خليفة المسلمين أو إلى السلطان عبد الحميد، وإن كان الخليفة عبدالله قد فعل ذلك في

رسالته إلى السلطان والتي جاء فيها: «ومع كونك (أي السلطان عبد الحميد) تدّعي انك سلطان الاسلام القائم بتأييد سنة خير الانام فما لك معرضا عن إجابة داعي الله إلى هذا الآن»[1].

لقد وردت كلمة «الترك» و«ملوك الترك» في أكثر من موضع في بعض رسائل المهدي نذكر منها رسالته المنشورة في الباب السادس من كتاب «سعادة المستهدي بسيرة الإمام المهدي»[2]، وعنوان هذا الباب «في وقائعه عليه السلام (أي المهدي) مع الترك وانتصاره عليهم وذلك بعد الانذار لهم (أي الترك) وإقامة الحجج عليهم والبراهين الساطعة للدخول في الدين المستقيم وحصول النفور منهم... الخ»[3]، وقد علق المحقق الدكتور ابو سليم في هامش(٢) من الصفحة ذاتها قائلا: «المقصود بالترك هنا رجال الإدارة المصرية في السودان وهم كانوا في الحقيقة خليطا من المصريين وامم الامبراطورية العثمانية ولكن السودانيين اطلقوا عليهم جميعا لفظ الترك، وأحيانا يطلقون اللفظ على كل رجل ابيض، فاللفظ هنا لا ينصرف إلى عنصر الترك خاصة وانما إلى المجموعة الحاكمة عموما»، انتهى تعليق «ابو سليم». ويؤيد البكباشي حسن قنديل (وهو من ضباط الجيش المصري الذين شاركوا في فتح دارفور عام ١٩١٦ تحت القيادة البريطانية) تعريف الدكتور ابي سليم قائلا ان كلمة «الترك تعني المصريين والانجليز، وان هذا الوصف استعمل بالنسبة للمصريين لأنهم كانوا تابعين للدولة العثمانية»[4].

وتجدر الإشارة إلى ان المجموعة الحاكمة في السودان ابان الثورة المهدية

---

(١) مكي شبيكة، تاريخ شعوب وادي النيل، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٥، ص٧١٢.

(٢) اسماعيل عبد القادر الكردفاني، سعادة المستهدي، تحقيق الدكتور محمد ابراهيم ابو سليم، دار الجيل، بيروت ١٤٠٢هـ الطبعة الثانية، ص١١٥.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) حسن قنديل، فتح دارفور سنة ١٩١٦م ونبذة من تاريخ سلطانها علي دينار مطبعة العدل، الاسكندرية، ١٩٣٧م، ص٢٦-٢٧.

وما قبلها كانت تضم - إضافة إلى ما ذكره ابو سليم وحسن قنديل - خليطا من الامم الاوربية، ومن بينهم الاداريون الاوربيون الذين اسهموا في تهيئة المناخ الثوري للحركة المهدية وكان هؤلاء أرسخ قدما وأقوى نفوذا من غيرهم، نذكر منهم شنيتز الالماني (امين باشا) وجيجلر ورودلف سلاطين وارنست مانرو النمساويين، وروموليو جسي ومسيداليا الايطاليين وفردريك روسيت، ولبتون البريطاني، وكبيرهم غردون باشا - الذي وصفه الاستاذ هولت بانه كان مسيحيا متطرفا «[1]. (فاناتيكال)

فكلمة «ترك» - إذن - كانت تطلق على محمد رؤوف باشا[2] وعبد القادر حلمي بقدر ما يوصف بها غردون باشا وجسي ولبتون ومسيداليا وسلاطين واملياني. وفي رأي الدكتور ابي سليم، ان الإمام المهدي عندما كان يذكر في رسائله «ملوك الترك» فان الاشارة تنصرف إلى رؤوف باشا، حاكم عام السودان، ومساعديه[3] وذلك على الرغم من ان محمدا رؤوفا لم يكن تركيا ولا مصريا من حيث السلالة وانما كان نوبيا حبشيا. واذا اضفنا إلى ذلك ان التعزيزات العسكرية التي ارسلت من مصر لقمع الثورة المهدية اولا ثم للقضاء عليها نهائيا، كانت بقيادة هكس باشا (في شيكان) واللورد كتشنر (في كرري)، وهما بريطانيان، لاكتملت في اذهاننا صورة التركي الذي تحدثت عنه رسائل المهدي.

كذلك وردت عبارة «ملوك الترك في مصر» في رواية الكردفاني ونصها كما يلي: «وقد كان المهدي عليه السلام خاطب والي السودان المعين لها انذاك - يعني محمدا رؤوفا - من طرف ملوك الترك بمصر»[4].

---

(١) P.M. Holt, A Modern History of The Sudan, W. and Nicolson London, 1963, p.p. 70-71.

(٢) كان الحاكم العام للسودان الذي واجه أول انفجار للثورة المهدية.

(٣) سعادة المستهدي، مصدر سابق.

(٤) المصدر نفسه، ص١١٩.

فمن هم « ملوك الترك » في مصر ، الذين كانوا يتخذون القرارات الخطيرة منذ عهد الخديو اسماعيل حتى ولاية ابنه توفيق الذي انفجرت في وجهه الثورة العرابية والثورة المهدية في عام واحد (١٨٨١م)؟؟

كان الملوك الحقيقيون في مصر وقتئذٍ قناصل الدول الاوربيــة ، وعلى وجـه التحديد القنصل البريطاني والقنصل الفرنسي وكانا يتلقيان توجيهاتهما من لندن وباريس لا من « الآستانة ». وبلغت ذروة هذه السيطرة الأوربية في أواخر عهد اسماعيل عندما اضحت مصر اسيرة الرقابة الثنائية التي تحولت إلى مجلس للوزراء الاوربيين على رأسه نوبار باشا الأرمني.

وقد تم تشكيل هذه الوزارة في ٢٨ اغسطس ١٨٧٨م، اي قبل اندلاع الثورتين العرابية والمهدية بنحو ثلاث سنوات، ثم عين لعضوية الوزارة السير ريفرز ولسون ممثلا لبريطانيا ووزيرا للمالية، في ٢١ سبتمبر، وعين دي بلنبير، ممثلا لفرنسا ووزيرا للأشغال في ١٦ نوفمبر من العام نفسه، وطالبت ايطاليا والنمسا بتمثيلهما في هذه الوزارة، فظفرت ايطاليا بمنصب المراجع العام وفاز ممثل النمسا بمنصب وزير المالية المساعد. وبذلك آل حكم مصر إلى بريطانيا وشريكتها فرنسا وحلفائهما الاوربيين ومن ثم سميت وزارة نوبار « بالوزارة الاوربية » او « وزارة نوبار ـ ولسون » وعلق احد المؤرخين على هذا الوضع قائلا: « هكذا اتت بريطانيا لتحكم مصر »[١]. واشادت الصحف البريطانية بالوزارة الاجنبية وازداد السخط الشعبي على التدخل الاوربي السافر، فقام ضباط وطنيون باعتقال نوبار وريفرز ولسون، وحبساهما، داخل مبنى وزارة المالية، في ١٨ فبراير ١٨٧٩م[٢]. ولاحت في الافق نذر ثورة عارمة، فسقطت الوزارة الاوربية، وحذر القنصل البريطاني فيفيان ان سقوط نوبار لا يعني تغييرا في الوضع السياسي[٣]، على الرغم من ان ثورة الضباط الوطنيين

---

(١) Theodore Rothstein, **Egypt's Ruin,** London 1910, p.67.

(٢) op. cit, p. 71.

(٣) op. cit, pp. 71-75.

كانت بمثابة تحذير لاوربا الا تستهين بمشاعر الامة. وتوالت المظاهرات والاجتماعات، بقيادة شيوخ مصر وعلمائها، مطالبة بايقاف التدخل الاجنبي[١]. وكانت نتيجة ذلك تشكيل وزارة شريف باشا، على ان تكون مسئولة امام «مجلس شورى النواب» ولكن في غمرة هذه الأحداث تم عزل الخديو اسماعيل وعين ابنه توفيق خلفا له، فأصبح طوع إشارة القنصلين البريطاني والفرنسي، وبإيعاز منهما اصدر قرارا بحل مجلس شورى النواب واسقاط حكومة شريف الوطنية وتشكيل حكومة رياض باشا[٢].

فوزارة نوبار باشا او الوزارة الاوربية لم تكن تمثل خليفة المسلمين ولا أهل مصر وانما كانت واجهة لنفوذ الدول الاوربية ومؤسساتها الربوية التي القت بثقلها على أهل مصر فالهبت مشاعر الامة حتى انفجرت ضد هذا الطغيان، فسقط نوبار ووزارته ولكن التسلط الاوربي لم يسقط وانما ازداد ضراوة، حتى أدى إلى انفجار الثورة العرابية.

ولكن بريطانيا كانت تقف بالمرصاد فلم تسمح للثورة ان تعصف بأعوانها وسياستها فتحرك الاسطول البريطاني في البحر المتوسط، وفي سبتمبر ١٨٨٢م، اطبقت بريطانيا بقوتها العسكرية على مصر، ايذانا ببدء الاحتلال البريطاني، وجلس كرومر على عرش مصر، واصبح كبير «ملوك الترك»[٣] في القاهرة، واستعان مرة اخرى بنوبار باشا فولاه رئاسة الوزارة خلال الفترة ١٨٨٤-١٨٨٨م ثم ١٨٩٤م خلفا لرياض باشا. وظل، اي كرومر، حاكما من ١١ سبتمبر ١٨٨٣م حتى ٦ مايو ١٩٠٧م[٤]، وعند رحيله، ودعه احمد شوقي بقصيدته الشهيرة:

---

(١) op. cit. p. 77.

(٢) op. cit. pp. 104-106.

(٣) وفقا للتعريف السائد في السودان لكلمة «ترك».

(٤) ومنذ سقوط الخرطوم في يد كتشنر وتوقيع اتفاق الحكم الثنائي ١٨٩٩ اصبح كرومر الحاكم الحقيقي لوادي النيل كله.

ايـــامكـــــم ام عهــــد اسماعيلا ام انـت فـرعـون يســـوس النيلا
ام حـاكم في ارض مصر بـأمــره لا ســائلا ابــــدا ولا مسئــــولا
فرعون قبلك كـان أعظـم سطـوة واعـــــز بين العـــــالمين مثيلا
اليـوم اخلفـت الوعـود حكـومـة كنـــا نظـــن عهـــودهـــا الانجيلا
دخلـت على حكـم البلاد وشرعـه مصرا فكـانـت كـالسلال دخـولا
فـارحـل بحفـظ الله جـل صنيعـه مستعفيـا ان شئـــت او معـــزولا

كان عهد الوزارة الاوربية وعهد كرومر هو عصر الثورة العرابية والثورة المهدية «وملوك الترك» الذين حكموا مصر والسودان في تلك الفترة العصيبة لم يكونوا - في واقع الأمر - سوى ريفرز ويلسون وبلينيير وكرومر ونوبار[١]، فقد عزل الخديو اسماعيل من منصبه عندما حاول ان يخرج عن طاعة هؤلاء الملوك واضحى ابنه توفيق العوبة في ايديهم[٢]. ومن ثم لم يكن غردون صادقا عندما خاطب المهدي في رسالته المؤرخة ٩ مارس عام ١٨٨٤م، الموافق ١٦ ربيع آخر سنة ١٣٠١هـ قائلا:

«بعد اهداء السلام وزيادة التوقير والاحترام، نخبر حضرتكم اني قد تعينت واليا على السودان باتفاق كل من الحكومة الخديوية (يعني توفيقا) ودولة بريطانيا لتسوية حال السودان»[٣]، لان توفيقا لم يكن يملك حق اتخاذ اي قرار، ناهيك عن تعيين وال على السودان، وقد وصف كرومر توفيقا بأنه كان مدينا ببقائه على اريكة الملك للاحتلال البريطاني وكان يدرك انه لا يستطيع اغضاب انجلترا والا وجد نفسه تحت اقدام الجيش البريطاني[٤].

كذلك أسرف غردون في الادعاء، حين لوح للمهدي ببريق المنصب،

---

(١) كان نوبار - في نظر كرومر - اداريا رديئا لا يعتمد عليه ولا يوثق بكلامه كما كان مؤيدا للاحتلال، كرومر: «مصر الحديثة»، ج٢، ص٣٣٧- ٣٣٨.

(٢) Holt, op. cit, p. 78.

(٣) محمد ابراهيم ابو سليم، منشورات المهدية، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٩، ص٢١٩.

(٤) **Modern Egypt,** vol. 2, p. 332.

زاعما انه ـ أي غردون ـ «سيصدر فرمانا من لدن السلطان المعظم بتأييد حضرتكم ـ اي المهدي ـ على حكومة كردفان»[1]. اذ كيف يتأتى للسلطان العثماني ان يصدر قرارا بتعيين محافظ لاقليم كردفان وكرومر هو صاحب السلطة العليا في مصر وهو المفوض من قبل الحكومة البريطانية لمعالجة الموقف في السودان؟ أم أن كرومر فوض خليفة المسلمين بعض سلطاته؟

وقصارى ما نخلص إليه من دراسة تلك الفترة، أن الثورة المهدية لم تكن حركة قومية ضد الخلافة العثمانية، لأن فكرة القومية نفسها لم تعرف في ذلك الوقت، ولأن انذارات الخليفة عبدالله (خليفة المهدي) إلى كل من الخديو توفيق والسلطان عبد الحميد لم تحمل طابع الحمية القومية وانما حملت رسالة التبشير بفكرة المهدية. والحقيقة الأخرى التي تثبتها الدراسة، أن كلمة «الترك» لم تكن تعني شيئا غير الحكام الذين كانوا يمارسون السلطة السياسية والحربية في السودان، سواء أكانوا أوربيين أم غير أوربيين. ومن ثم يبدو تهافت من يحاولون إظهار الثورة المهدية في صورة حركة قومية مناوئة للخلافة الاسلامية، على غرار الحركات القومية التي عرفها الوطن العربي خلال النصف الأول من القرن الميلادي العشرين في مواجهة التسلط الأوربي ممثلا في الاحتلال البريطاني والاحتلال الفرنسي.

---

(١) أبو سليم، المصدر نفسه.

قضايا الاقتصاد الاسلامي

« لا يبيع في سوقنا إلا من يفقه وإلا أكل الربا شاء أم أبى »[1].

متاهة المصطلحات:

أفرد الإمام الغزالي في كتابه « احياء علوم الدين » فصلا كاملا عن « علم الكسب » أسماه: « علم الكسب بطريقة البيع والربا والسلم والإجازة والقراض والشركة »[2]. ومع أن حديث الإمام الغزالي في هذا الصدد اقتصر على قطاع واحد في مجال المعاملات الاقتصادية وهو القطاع التجاري، كما نسميه بلغة اليوم، فأن ما يهمنا من حديثه أمران:

الأمر الأول: أن الاسلام عندما يتناول قضايا الاقتصاد فأنه لا يتطرق إليها من باب المعادلات الرياضية والارقام واحصاءات الدخل القومي، والرسوم البيانية وقواعد العرض والطلب أو قوانين الغلة المتناقصة ودورات الكساد والانتعاش الاقتصادي ومعامل رأس المال، على نحو ما نراه في كتب الاقتصاد، وانما يتصدى لها من حيث علاقتها بالإنسان الذي تتنازعه دوافع

(١) الغزالي، احياء علوم الدين، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، بغير تاريخ، ج٣ ص٦٤، عن عمر رضي الله عنه.

(٢) المصدر نفسه.

الخير والشر، وتنتابه هواجس الأثرة والشح، وتخامره خطرات التضحية والايثار، وتجنح به نفسه الأمارة بالسوء نحو البغي والعدوان أو تسمو به روحه نحو العدل والإحسان، ومن ثم كان لزاما على الإنسان ـ وهذا هو **الأمر الثاني** ـ أن يهتدي بأحكام الشرع التي تعصمه من الزلل وتحول بينه وبين الظلم، والبطر، وتزعه عن تبديد الموارد وأكل أموال الناس بالباطل وتنأى به عن الترف، وترتفع به إلى آفاق من الورع، والإيثار والقصد في الانفاق، والكف عن التبذير، والبذل في سبيل الله والمستضعفين، وإعمار الأرض وبناء المجتمع وإنماء الثروة وعدالة توزيعها، تقربا إلى الله واستثمارا يحصد مردوده في حياته الدنيا قبل الآخرة.

ومن ثم يردف حجة الاسلام قائلا: «المسلم لا بد له من علم التجارة ليتميز به المباح من المحظور، لأن طلب العلم فريضة على كل مسلم»[1].

ولئن كانت التجارة تمثل أكبر قطاعات النشاط الاقتصادي، ونالت الحظ الأوفر من بحوث الفقهاء فان ذلك لا يعني أن أحكام الاسلام في تنظيم النشاط الاقتصادي قاصرة على التجارة، و انما هي تشمل المناشط الاقتصادية كافة، سواء ما اتصل منها بالتبادل التجاري أم بتنمية الصناعة والزراعة، والوفاء بحاجة المجتمع إلى العلم والمعرفة والرعاية الصحية والاجتماعية، على اسس من القيم الرفيعة التي ضرب لنا الإمام الغزالي مثلا منها في مجال البيع. حين قال انه يتعين على البائع: «الا يثني على السلعة بما ليس فيها، لأنه ظلم وتلبيس وكذب، والا يكتم من عيوبها وخفايا صفاتها شيئا اصلا، والا يكتم من وزنها ومقدارها شيئا، والا يكتم من سعرها ما لو عرفه المعامل لامتنع عنه، وان يظهر جميع عيوب المبيع، خفيها وجليها، ولا يكتم منها شيئا، فذلك واجب، فان أخفاه، كان ظالما غاشا والغش حرام، وكان تاركا

(١) المصدر نفسه.

للنصح في المعاملة والنصح واجب »[1].

ويسترسل حجة الاسلام قائلا:

« إن ترويج السلعة بالتدليس لا يزيد في رزقه (أي البائع) بل يمحقه الله ويذهب ببركته، وما يجمعه من مفرقات التلبيس لا يزيد في رزقه (أي البائع) بل يمحقه الله ويذهب ببركته، وما يجمعه من مفرقات التلبيسات يهلكه الله دفعة واحدة... والمعنى الثاني الذي لا بد من اعتقاده - والحديث ما زال للإمام الغزالي - ليتم له النصح ويتيسر عليه، أن يعلم أن ربح الآخرة وغناها خير من ربح الدنيا، وأن فوائد أموال الدنيا تنقضي بانقضاء العمر وتبقى مظالمها وأوزارها، فكيف يستجيز العاقل أن يستبدل الذي هو أدنى بالذي هو خير والخير كله في سلامة الدين »[2].

نحن هنا أمام قاعدة هامة للغاية في تحديد معايير الربحية، وتقويم المشروعات[3]. إنها قاعدة منبثقة من صميم العقيدة الاسلامية، الإيمان بالجزاء في اليوم الآخر، وذلك مع إباحة الربح المشروع في الحياة الدنيا.

هذه مقدمة أملاها الحرص على إزالة الإبهام الذي يتسم به حديث بعض من يكتبون عن الاسلام، حتى إذا ما طرق موضوع الاقتصاد، قالوا:

« وبطبيعته ووظيفته، فان الاقتصاد علم لا يتعامل الا بلغة واحدة هي لغة الحساب، والحساب او علم (العدد) كما يقول العرب، علم حصر واحتصار،

---

(١) المصدر نفسه، ص٧٥.

(٢) المصدر نفسه، ص٧٦.

(٣) بما في ذلك مشروعات الاستثمار في القطاعات كافة، وهي تُقوَّم في فلسفة الاقتصاد الرأسمالي الغربي بما يسمونه معدل المردود الداخلي Internal Rate of Return (IRR). وتأخذ في الاعتبار عددا من العوامل منها تكلفة المشروع، وتكلفة التمويل أي الفوائد الربوية عن الأموال المقترضة وعمر المشروع، وسعر الظل، أحيانا. وليس من بينها مردود أخروي وإن كان المردود الاجتماعي يذكر في بعض الأحوال.

فالذي يتحدث عن الاقتصاد البديل، عليه أن يتحدث عنه اولا كأهداف وغايات ثم كمناهج لتحقيق هذه الأهداف والغايات، وأخيرا كرصد وحصر وحساب... فالغوغائية إن أجدت في السياسة، فلن تفيد في علم يتعامل فيه الناس بالحقائق والأرقام»[1].

أو قالوا: «ونحن من الذين يقولون بأن في مصدري الشريعة الأساسيين (الكتاب والسنة) مبادئ عامة يقوم عليها التوجه الاسلامي في الاقتصاد، وهذه المبادئ هي النبراس الذي يهدي المسلمين سواء السبيل، الا ان هذه المبادئ بطبيعتها لا يمكن أن تصبح مناهج تطبيقية، لأن المناهج التطبيقية في الاقتصاد تتجدد بتجدد الواقع وتتطور بتطور حياة الإنسان وتتبدل بتبدل العادات»[2].

وهذا حديث يستوجب وقفة، لأن مبادئ الاسلام الاقتصادية الهادية ـ في نظر هذا الكاتب ـ لا يمكن ان تصبح مناهج تطبيقية، لماذا؟ لأن المناهج تتجدد وتتطور بتطور حياة الإنسان!! ومن قبل أفتى فؤاد زكريا ـ وهو يتحدث عن الاسلام ـ ان النص الديني لا يصلح لكل زمان ومكان، لأن حياة الإنسان تتجدد وتتطور، والنص ثابت لا يتغير. وقد بينا في موضع سابق أن مثل هذا المنطق ينم عن قصور في إدراك مقاصد الشريعة الاسلامية، وتجريدها من أهم خصائصها التي تتمثل في المرونة والقدرة على التفاعل مع المتغيرات.

مفهوم الاقتصاد الاسلامي:

لقد جاء القرآن، حقا، بمبادئ هادية في مجال الاقتصاد او ما سماه صاحب الفجر الكاذب «بالمبادئ المطلقة»، ولكن القرآن جاء ـ إلى جانب فرض

---

(١) منصور خالد، الفجر الكاذب، مصدر سابق، ص٣٥٢.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٥٣.

الزكاة ـ ايضا بأحكام قطعية في تحريم الربا، ونـواهٍ زاجـرة عـن اكـل امـوال الناس بالباطل، ورأينا كيف استجاب فقهاء الاسلام لتلك الأحكام واستنبطوا منها فقه المعاملات على نحو ما ذكره الامام الغزالي في باب «علم الكسب»، وما زال الباب مفتوحا امام العلماء للاستنباط ووضع المناهج التطبيقية لها وإقامة المؤسسات الاقتصادية على هدى تلك المبادئ، كما سنرى في القطاع المصرفي.

ولعل وضوح هذه الأحكام يفسر لنا صمت المؤلف (أي منصور خالد) عن بعض الآيات عندما سرد طائفة من الآيات القرآنية في معرض حديثه عن «المبادىء الهاديـة» فأورد الآيات التي تحث على العدالة والمساواة وتوزيع الثروة والانفاق وتحض على العمل وتُعلي مرتبته، وتنهى عن الاسراف والتقتير وكنز الذهب والفضة[1]، ووصف هذه الآيات بأنها «مبادئ سرمدية» توافق الناموس الطبيعي للعدالة وترتبط بالايمان والتوحيد[2]. وهذا حديث حسن. غير أن المؤلف لم يذكر هنا شيئا عن الزكاة ولا عن آيات تحريم الربا، لعلة سنتعرض لها في موضعها. وخلاصة ما أراد الدكتور منصور خالد أن يثبته، أن مبادئ الاسلام الاقتصادية لا تدخل في نطاق لغة «الحساب» أو علم «الحصر والاحتصار» وأنها مبادئ نظرية لا شأن لها بما أسماه «المناهج التطبيقية» التي تتجدد مع تطور الإنسان، وأنها ستظل بمعزل عن واقع الحياة، لأن المبادئ لا يمكن أن تكون «علم حصر واحتصار»، وبذلك يصبح مصطلح «الاقتصاد الاسلامي» خاليا من كل مدلول. ولكن الحقيقة التي أغفلها المؤلف أن الاقتصاد علم اجتماعي في المقام الأول، لا تقف فيه الأرقام وقانون العرض والطلب وأنموذج «هارود ـ دومار»[3] بمعزل عن الإنسان

---

(١) المصدر نفسه ص٣٥٧ـ ٣٥٨.

(٢) المصدر نفسه ص٣٥٩.

(٣) R.F. Harrod - E.D. Domar Model

انظر: J. Pen, Modern Economics, Translated by Trevor S. Preston, Penguin Books, 1980, pp. 231- 234.

وسلوكه ولا بمعزل عن الدولة وقراراتها السياسية والاقتصادية ومن ثم كان اهتمام الاقتصاديين ـ لا سيما في مجال التنمية الاقتصادية والاجتماعية ـ بالإنسان وأفكاره ومعتقداته وبالثروات الطبيعية التي سخرها الله سبحانه وتعالى للإنسان. فعلم «العدد»، و«الحصر والاحتصار» لا قيمة له بغير تفاعله مع الإنسان وتلك هي القضية الاساسية التي عالجها الاسلام بهديه وأوامره ونواهيه وبأحكامه القاطعة حول الربا والزكاة وحق السائل والمحروم.

لقد حاول الدكتور منصور في معرض حديثه عن الاسلام والاقتصاد والمصارف الاسلامية أن يعرّف علم الاقتصاد على نحو ما يفعل اساتذة هذا العلم مع طلابهم المبتدئين، عندما يوجهون إليهم السؤال: ما علم الاقتصاد؟ ثم يشرعون في الاجابة. وكان المؤلف في غنى عن هذا الاجتهاد، إذ انه لم يخرج عما هو معروف عن توجه علم الاقتصاد لدراسة سلوك الإنسان في سعيه نحو تحقيق غايات محددة في معاشه بوسائل متنوعة لاستغلال موارد محدودة. فالإنسان إذن هو محور الموضوع الذي تدور حوله الأرقام والاعداد، وتسخر له الموارد وتوضع من أجله السياسات المالية والنقدية. وبغير الإنسان يصبح الحديث عن هذه القضايا عبثا لا طائل وراءه. والإنسان هو الذي استخلفه الله سبحانه وتعالى في الأرض ليقيم الصلاة ويؤتي الزكاة ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر. **﴿الذين إنْ مَكَّنّاهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر﴾**[1].

ومن أهم ميادين الاقتصاد التي يرقب فيها الاقتصاديون عقيدة الإنسان وفكره وسلوكه، مضمار التنمية الاقتصادية والاجتماعية. ولعل من أفضل الأمثلة التي ضربها بول ساموليسون لبيان هذه الحقيقة، قصة رواها قائلا:

«لاحظ أحد رجال الاقتصاد في زيارته للهند أن الأبقار، وهي حيوانات مقدسة، تبلغ الملايين عددا في ذلك القطر الذي يطحنه الفقر ـ لاحظ هذه

(١) سورة الحج، الآية ٤١.

الحيوانات تشق طريقها وهي طليقة في شوارع البلاد، باحثة عن الغذاء. فإذا كان رجل الاقتصاد ساذجا، ولا يعرف شيئا عن الطبيعة البشرية، فان هذه القطعان من الثروة الحيوانية تبدو في نظره مصدرا اوليا للبروتينات المكملة لوجبة غذائية تعاني - سلفا - من النقص. أما العالم الاقتصادي الذي يتمتع بعمق التفكير وفهم الأبعاد النفسية لعادات البشر، فان مراقبته لهذا السلوك الاجتماعي، اي تقديس الأبقار، تزوده بمعرفة تجعل دراسته للتنمية الاقتصادية في الهند أكثر عمقا وسوف يدرك انه لا مناص من فهم البنية السياسية وما يعتورها من ضغوط في مثل تلك البيئة»[1]. انتهت القصة.

فإذا كانت مسيرة الأبقار المقدسة في شوارع الهند تثير هذا القدر من اهتمام علماء الاقتصاد، فكيف بالمجتمع الاسلامي الذي تهيمن فيه العقيدة على كل صغيرة وكبيرة من سلوك الإنسان، ويخضع فيه المال. والبيع والشراء، والإجارة والشركة والدخل والانفاق والاستهلاك، والوزن والمكيال والديون والهبات والوصايا، والتبذير والتقتير، كلها تخضع لأحكام وتوجيهات، فيها الإباحة، وفيها الأمر والنهي والتحليل والتحريم، والترغيب والترهيب، والوعد والوعيد؟

وبوضوح هذه الحقائق يصبح الحديث عن علم «الحصر والاحتصار» والمصطلحات التي لم يتفق على مدلولها الاقتصاديون ذريعة للاستخفاف بأحكام الاسلام ومبادئه الاقتصادية ودورها في صياغة الإنسان وتوجيه سلوكه نحو الغايات الكبرى التي تليق بخلافته على الأرض. وليذكر الذين يريدون للحقائق الكبرى أن تتوارى خلف ضباب المصطلحات أن العنصر البشري هو أهم مقومات التنمية الاقتصادية والاجتماعية وان جهده وفكره وسلوكه هو الذي يسخر المعادلات الرياضية والاحصاءات والأرقام لتحقيق اهدافه والارتقاء بمستواه المعيشي في الدنيا وتأمين مستقبله الأخروي.

---

(١) Paul A. Samuelson, Economics, Mc Graw-Hill Co. New York, Sixth ED. 1964. p.6.

لم تغب هذه الحقائق عن علماء الاقتصاد ولكنها غابت عن ذهن مؤلف « الفجر الكـاذب ». فنجـد وولتر روستـو ـ في بحثه عـن مـراحـل النمـو الاقتصادي ـ يتحدث عن القرارات الجماعية «Collective decisions» التي تتخذها المجتمعات الإنسانية، خارج دائرة « السوق »، في مسيرتها لتحقيق التنمية الاقتصادية، وتنبثق هذه القرارات ـ كما يقول روستو ـ عن جذور ضاربة في أعماق التاريخ وثقافة المجتمع[١].

ويقول روستو إن جـوهـر الخلاف بين الفلسفـة الاقتصـاديـة الرأسماليـة ونظيرتها الماركسية إنما يتركز ـ في المقام الأول ـ حول ماهية الدوافع التي تحرك الإنسان «Human Motivation» وإن ما أخذه ماركس على النظام الرأسمالي يتمثل بصفة أساسية في إدانة الفلسفة التي تضع على قمة أهدافها تحقيق الحد الأقصى من الربح «Profit Maximization»[٢] وتلك مسـألـة تتعلـق بسلوك الإنسان.

أمـا تنبرجـن فـانـه يميـز في دراسـة الاقتصـاد بين المسـائـل التحليليـة «Analytical Problems» التي تهدف إلى تفسير حركة المتغيرات الاقتصادية «Variables» في ضـوء احصـاءات معلـومـة، وبين قضـايـا « السيـاسـة الاقتصادية »[٣].

وحتى الاحصاءات نفسها، فيها ما يتعلق بظواهـر طبيعيـة ونفسيـة لا تتسم ـ في ذاتها ـ بطابع اقتصادي[٤].

« ومن الاحصاءات ما يتصل بمتغيرات على ساحة الانتاج الزراعي وأذواق

---

(١) W.W. Rostow, The Process of Economic Development, CH. 13. The Stages of Economic growth, Oxford University Press, Clarendon, 1960, 2nd. ED. p. 310.

(٢) Rostow, op. cit, p. 329.

(٣) Jan Tinbergin, and Hendricus c. Bos. Mathematical Models of Economic Growth. Mcgraw-Hill co. inc. London 1962, p.1.

(٤) op. cit,

البشر، ومن أهم جزئيات هذه المجموعة من الاحصاءات ما يمكن التحكم فيه عن طريق السلطة بما يعرف بأدوات السياسة الاقتصادية، كتحديد سعر الفائدة والأجور والاسعار»[١]. انتهى.

وبما أن الربا أو سعر الفائدة يلعب دورا هاما في الاقتصاد الرأسمالي، وتمتد آثاره إلى الادخار والاستثمار والعمالة والسياسات النقدية ـ كما سنرى في موضع آخر ـ فان تحرير المعاملات الاقتصادية من الربا الذي حرمه القرآن، واخضاعها لأحكام الشرع والقيم الاسلامية يفتح آفاقا جديدة يتلاشى أمامها المفهوم التقليدي الذي يربط بين الفائدة الربوية والادخار. ويجعل الاقبال على الادخار رهينا باغراء سعر الفائدة وبالتالي يربط بين النشاط الاستثماري والممارسات الربوية. ويترتب على الغاء الربا نتائج هامة في تقويم المشروعات وتحديد سعر رأس المال والسلع الرأسمالية وإعادة النظر في الموازنة بين المردود المالي للمشروع وعائده الاجتماعي[٢].

وبما أن سعر الاقتراض او رأس المال في الاقتصاد الرأسمالي يتمثل في الفائدة الربوية، فان تحريم الربا واستحداث صيغ بديلة في تمويل النشاط الاقتصادي بوجه عام وتمويل المشروعات بصفة خاصة، يمثل دعامة اساسية في تحقيق العدل الاجتماعي واستقرار النظام الاقتصادي وتخصيص الموارد، «Resource Allocation» وعلى وجه الخصوص تخفيف الآثار التضخمية المقترنة بسعر الفائدة في النظام الربوي الذي يتخذ من الإقراض مصدرا للدخل بغير جهد إنتاجي حقيقي.

---

(١) op. cit, p.3.

(٢) لمزيد من التفاصيل عن طبيعة الاقتصاد الاسلامي ونظامه النقدي والمالي وفلسفته في السياسات المالية وتقويم المشروعات راجع:

Ziauddin Ahmad, Munawar Iqbal and Fahim Khan, Money& Banking in Islam, International center for Research in Islamic Economics, King Abdul Aziz university, Jeddah, 1983, pp. 15, 16, 25 and 27 to 46.

إرهاصات الثورة الصامتة:

إن التوجه الجديد الذي تتصدره المصارف الاسلامية في مجال العمل المصرفي على نطاق الوطن العربي والاسلامي وفي بعض أجزاء القارة الأوربية، أخطر مما يتصوره الذين يتحدثون عن «البنوك الاسلربوية»[1]. انها ارهاصات ثورة مصرفية بكل ما تحمله كلمة ثورة من معنى. والثورات بطبيعتها تغيير جذري شامل تتداعى أمامه دعائم «المألوف» لتفسح المجال للجديد الشامخ. وللمألوف سحر يشد إليه الأنظار، حتى بعد افول نجمه وثبوت عجزه. ويزخر عصرنا هذا بكثير من الأفكار والمذاهب والنظم الاقتصادية المألوفة التي ورثناها عن الغرب، في فترة التيه، حتى غدت في نظر المفتونين بها واقعا لا فكاك منه وقدرا محتوما لا محيص عنه. وهذا ما عبر عنه منصور خالد حين قال: «وبعبارة أخرى فقد حملنا الواقع السياسي والاقتصادي المحلي والعالمي لتجاوز أحكام شرعية ثابتة، لم ينسخها الله، وانما نسختها الاتفاقات الدولية الوضعية والحقائق السياسية التي لا محيص لنا عنها»[2].

وبمثل هذه السخرية من أحكام الاسلام التي تنثال من قلم منصور خالد، حينما يتحدث عن الناسخ والمنسوخ أو عن «اقتصاد الزكوات والربا»[3]، في تهكم سافر، قال طه حسين ـ منذ أكثر من ستين عاما ـ «إن حكومة مصر قد اضطرت، بحكم هذه الحياة الحديثة، إلى أن تأتي من الأمر ما لم يكن يبيحه الاسلام من قبل، فهي تعامل المصارف وتنظم الربا وتبيح الوانا من المعصية، بل تستغلها أحيانا[4]. بل ذهب طه حسين، في هزيمته النفسية إلى الحد الذي تساءل فيه: «أين هذه الحكومة التي تستطيع الآن أن تزعم أنها

---

(١) جريدة الشرق الأوسط، العدد ١٨٩٤، لندن، ٤ فبراير ١٩٨٤، ص١٤ـ ١٥.

(٢) الفجر الكاذب، ص٣٥٤.

(٣) المصدر نفسه، ص٣٥٥.

(٤) طه حسين، من بعيد، مصدر سابق، ص٢٤١.

تقوم على الدين أو أنها تقوم لحماية الدين.. أين هي الحكومة التي تستطيع ان تجهر بشيء من ذلك دون أن يضحك منها الناس جميعا وأن يكون رعاياها أول الضاحكين؟[1].

وبغض النظر عن مستوى أدب الخطاب في حديث طه حسين ومنصور خالد، فان هذا المنطق العجيب يجعل من كل محاولة للاصلاح على أسس مغايرة لما تواضعت عليه فلسفات الغرب ونظمه، طريقا مسدودا. وأخطر من ذلك كله أنه يجعل التقليد الأعمى للآخرين، مثالا يحتذى، على نحو ما فعلت بنو اسرائيل حين سألوا موسى عليه السلام أن يجعل لهم إلٓها أسوة بقوم يعكفون على أصنام لهم: **﴿قالوا يا موسى اجعل لنا إلها كما لهم آلهة. قال إنكم قوم تجهلون ★ إن هؤلاء مُتَبَّر ما هم فيه وباطل ما كانوا يعملون﴾**[2].

ولو أخذت البشرية بمنطق هؤلاء العلمانيين، لما سارت خطوة إلى الأمام، لأنها ستظل دوما أسيرة الواقع المفروض عليها من قبل الغرب وحبيسة الاتفاقات الدولية التي تكبلها، كأن هذه الاتفاقات والقوى التي صنعتها تتمتع بحصانة سرمدية!!

وللدكتور منصور أن يعتنق ما شاء من المذاهب، ولكن حريته في الاعتقاد لا تسوغ له الافتراء على المصارف الاسلامية أو الافتاء في أمرها بغير علم كما أفتى لويس عوض أن «وردة كالدهان» التي جاءت في سورة الرحمن[3]، تعني «روزا مستيكا» أو الوردة السماوية!

لقد اتخذ مؤلف «الفجر الكاذب» من حديثه عن الاقتصاد وإعجابه بمبادئ الاسلام الهادية توطئة للتنديد بالمصارف الاسلامية الحديثة، فحرّف

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٣٦.

(٢) سورة الاعراف، الآيتان: ١٣٨ - ١٣٩.

(٣) **﴿فإذا انشقت السماء فكانت وردة كالدهان﴾** سورة الرحمن، الآية ٣٧.

الأرقام عن مواضعها وأخفى الحقائق التي تدحض مقولاته، وأوغل في إيراد المزاعم التي لا تستند إلى أدنى قدر من الحقيقة، مثل حديثه عن « المضاربة » والربا. وكان نقده للمصارف الاسلامية دليلا على خلل في رؤيته لحقيقة الاسس والصيغ التي يقوم عليها العمل المصرفي الاسلامي، ولطبيعة عمل المصارف التجارية الغربية على السواء، فنجده ـ مثلا ـ يقول: « إن البنوك ليست متاجر، فدور البنك هو الإقراض، ومهما تحايل البنك في وصف هذا الاقراض بأي نعت حتى لا تلحق به تهمة الترابي (أي الربا) يبقى الاقراض إقراضا، والاقراض الوحيد الذي يعرفه الاسلام هو القرض الحسن وهو صدقة »[1]. بينا يقول الاقتصاديون الغربيون: « إن الوظيفة الاقتصادية الأولى للمصارف التجارية هي حفظ الودائع الجارية والوفاء بالشيكات المسحوبة عليها[2]. أما الاقراض فياتي في المرتبة الثانية[3]، ومع ذلك يعرفنا ساموليسون أن نشاط المصارف التجارية لا يقف عند حد الاقراض، وانما تشارك هذه المصارف عددا من المؤسسات المالية الأخرى في وظائفها. فالمصارف الامريكية ـ مثلا ـ تنافس بنوك الادخار وتنافس الجمعيات التعاونية والعقارية كما تنافس صناديق الادخار في مكاتب البريد، وشركات التمويل والتأمين، ولكن السمة الفريدة التي تميز المصارف التجارية أنها وحدها هي التي يسمح لها بقبول الودائع واستخدام تلك الودائع وسيطا للتبادل، كالنقود تماما[4].

وفي بريطانيا كان إصدار النقود الورقية (بنكنوت) من أهم وظائف المصارف التجارية قبل أن يؤول احتكار الاصدار إلى بنك انجلترا.

فقول منصور خالد ان دور البنك هو الاقراض، بهذا الحصر والتحديد، لا يبرز الحقيقة كلها إذ أن المصارف التجارية توظف فائض أموالها وتستثمرها

---

(١) الفجر الكاذب، ص٣٩٧.

(٢) P. Samuelson, Economics. op. cit, p. 286.

(٣) op. cit

(٤) Samuelson. op. cit.

في السندات طويلة الأجل (بوندز) أي انها تمارس البيع والشراء في أسواق المال، وتلك هي التجارة بعينها، وهو نشاط يختلف عن الاقراض. وقد كانت المصارف الأمريكية حتى عام ١٩٣٥ تجمع بين وظيفتها المصرفية (حفظ الودائع والأقراض) وبين النشاط الاستثماري الذي يتمثل في شراء الأوراق المالية وبيعها، ولكن السلطات المختصة كشفت عن ممارسات في هذا المجال وصفت بأنها ضارة بالمصلحة العامة، وأنها لا ترعى مصلحة أصحاب الودائع ومن ثم أدرك مجلس الشيوخ الأمريكي أن التوفيق أصبح متعذرا بين نشاط البنك المصرفي التجاري ونشاطه الاستثماري، فصدر قانون المصارف لعام ١٩٣٣ (يونيو ١٩٣٣) وعدل بقانون عام ١٩٣٥ وأُخذ ـ بموجب ذلك التعديل ـ على الافراد والمؤسسات والشركات العامة في مجال إصدار السندات أو بيعها أو توزيعها، ألاّ يباشروا أي قدر من تسلم الودائع، وطُلب إلى المصارف الخاصة أن تختار أحد أمرين: إما أن تكون مصارف استثمارية (لا تقبل ودائع) أو أن تبقى مصارف لا تمارس النشاط الاستثماري[1].

والواقع ان طبيعة عمل المصرف يحدده الغرض الذي أُنشئ من أجله، على النحو الموضح في عقد التأسيس وبموافقة السلطات النقدية. ولا تثريب على المصارف الاسلامية أن تباشر أعمالها التجارية والاستثمارية، المنصوص عليها في عقود تأسيسها. ومن هنا يبدو أن الدكتور منصور خالد كان يصدر أحكامه على نشاط المصارف الاسلامية، وبصره شاخص الى تجربة المصارف الأمريكية، وسلطة هيئة البنوك المركزية الامريكية (فيدرال رزيرف سيستم) .Federal Reserve System

(١) Raymond p. Kent, Money and Banking, Renehart& Co. inc, New York, 3Ed. 1956, pp. 331-336.

المصارف المفترى عليها:

استأثرت المصارف الاسلامية الحديثة بنصيب موفور من التشهير في كتاب « الفجر الكاذب »، تحت عنوان: « الربا والثقفيون الجدد » و« المصارف الاسلامية... والتشويش الفكري »[1]. وهذا ما يفسر لنا صمت الكاتب عن فريضة الزكاة وآيات تحريم الربا عندما تحدث عن « مبادئ الاسلام الهادية »، فَلِمَ صمت المؤلف هناك ونطق هنا، أي عندما تناول الحديث عن المصارف الاسلامية؟.

لقد أرجأ الكاتب الآيات المتعلقة بالربا ليأتي بها في السياق الذي يريده، ولكنه آثر الآ يخوض في موضوع تحريم الربا في القرآن الكريم حتى يمهد له بمقدمة جاء فيها: « إن أول من أدان الربا في النقود هو أرسطو »[2]... ثم جاءت اليهودية والمسيحية بتحريمه أيضا، وهذه مقدمة تاريخية يحمد عليها الكاتب، لأنه يوضح بذلك ويثبت أن تطبيق الشريعة الاسلامية بما فيها الغاء النظام الربوي، لا ضير فيه على حقوق غير المسلمين وخاصة أهل الكتاب ـ كما يزعم المرجفون ـ وإنما هو تأييد وتصديق لما جاءت به الكتب المنزلة من عند الله. ومع ذلك لم يتناول الدكتور منصور خالد موضوع التحريم، بل أخذ يوطئ له بحديث آخر عن علة تحريمه، وعن الظروف التي نزلت فيها آيات التحريم، وسنة نزولها، قائلا:

« وقد نزلت هذه الآيات في العام التاسع من الهجرة في ظرف أشبه بظرف الردة في عهد أبي بكر ومن هنا جاء الاغلاظ »[3]، ثم ذكر أن علة تحريم الربا هي « الاستغلال ».

ويبدو من التوطئة التي مهد بها الدكتور منصور لحديثه عن المصارف

---

(١) منصور خالد، الفجر الكاذب، ص٣٨٨، ٢٩٠.

(٢) المصدر نفسه، ٣٨٨.

(٣) المصدر نفسه، ص٣٨٩.

الاسلامية أن له رأيا في آيات التحريم أو تحفظا في فهم مقاصدها، فإذا هو يجهر بهذا الرأي في غير مواربة. إنه يبحث عن ثغرة ينفذ منها إلى إباحة الربا - كما فعل غيره من قبل - استنادا إلى أن فكرة المصارف حديثة لم تعرف في تجارب الاسلام السابقة!! «إن اكثر الجدل الذي يدور اليوم حول الربا - الحديث هنا لمنصور خالد - يتعلق بالمصارف، والمصارف مؤسسات حديثة لم تعرف في تجارب الاسلام التاريخية. إن الربا قديم والمصارف حديثة... ومن خطل الرأي الجمع بين الأمرين... والربا مستهجن في الشرائع القديمة بدرجات متفاوتة، لا لأن اسمه الربا بل لأنه استغلال»[1]. وفي رأي الدكتور منصور أن «الغبن» صنو «الاستغلال» وقد يقع الغبن في الفوائد الربوية وفي كل انشطة المصارف بما في ذلك فتح الاعتمادات المصرفية لمصلحة العملاء[2].

هكذا نرى أن تريث الكاتب كان يهدف إلى تناول موضوع الربا الذي حرمه الاسلام من منطق التفرقة بين الربا والمصارف، ليخلص إلى أن الفوائد الربوية الحديثة ليست بالربا الذي حرمه القرآن. ولتحقيق هذه الغاية خلط بين الفائدة الربوية على الأموال المقترضة ورسوم الخدمات المصرفية، ومن ثم أفتى الدكتور بأن رسوم الخدمات المصرفية على الحوالات مثلا وفتح الاعتمادات المستندية تدخل في حكم الربا، إذا وقع فيها غبن[3] أو استغلال، إذ أن العبرة لديه بوقوع «الغبن»[4].

من أجل ذلك قلنا إن الدكتور منصور خالد أخذ على نفسه أن يفتي فيما ليس له به علم.

---

(١) المصدر نفسه، ص٣٨٨.

(٢) المصدر نفسه ص٣٩١.

(٣) الغبن المقصود فقها، هو مجرد اختلاف ثمن السلعة بين المتعاقدين، انظر: محمد أنس الزرقا: بحث، «الزكاة عند شاخت والقراض عند يودفيتش»، مناهج المستشرقين، ج٢، ص٢٦٠، هامش ٢٢٧ وص٢٦٢، هامش ٥٣.

(٤) المصدر نفسه.

من قال إن الفائدة الربوية «Interest» ورسوم الخدمات المصرفية على فتح الاعتمادات والتحاويل تشتركان في صفة « الربوية » ؟ لم يقل بذلك أحد من الاقتصاديين. ومن قال إن فكرة المصارف حديثة وانها لم تعرف في تجارب الاسلام السابقة؟ لقد مارس المسلمون في العصر الذهبي للدولة العباسية نشاطا مصرفيا واسعا بحيث يسحب الشيك في بغداد ويصرف في المغرب وكانت بغداد مركزا للمصارف التجارية التي تغذيها روافد من الفروع المنبثقة في عدد من المدن الأخرى، وكان لكل تاجر في البصرة حساب مصرفي خاص[1].

ومن قال: « ان الحدود بين الربا ورسوم الخدمات المصرفية تتلاشى عندما يقع الاثنان تحت طائلة الغبن؟ لم يقل بذلك أحد سوى الدكتور منصور خالد. وهو مع ذلك لم يحدد السلطة التي تملك حق الافتاء بأن غبناً قد وقع هنا أو هناك!!

لقد عرّف الاقتصاديون الفائدة الربوية تعريفا واضحا ـ تمييزا لها عن الربح والأجر والريع ورسوم الخدمات ـ فقالوا إنها « جزاء رأس المال المقترض أو المستثمر » وعرفها جون كينز بانها (أي الفائدة) « جزاء التضحية بالسيولة »[2].

ثم مضى منصور خالد في الكشف عما يرمي إليه قائلا:

« وعلى اي، فلطبيعة هذه المصارف المستحدثة (وقد رأينا انها ليست مستحدثة)[3] وقع خلاف بين الفقهاء حول انطباق مفهوم الربا الاسلامي على

---

(١) Bernard Lewis, The Arabs in History op. cit, p. 91.

(٢) انظر: J.M. Keynes, The General Theory. The Royal Economic, Society. Cambridge U. Press, 1973, vol. 7, pp. 167, 175.

(٣) لو ذهب الكاتب إلى القول بأن المصارف الحديثة أفادت من التقدم العلمي والتقني في تطوير خدماتها وضبطها وتوسيع دائرة اختصاصاتها، على نحو لم يتيسر للمصارف التي عرفها العالم منذ قرون، لكان أقرب إلى الصواب.

فوائد المصارف وكان أول من قال بعدم انطباقها من المحدثين الشيخ رشيد رضا صاحب المنار.. الخ[1].

ثم أضاف (أي منصور خالد) الى الشيخ رشيد رضا، الشيخ عبد الوهاب خلاف والدكتور أحمد صفي الدين الذي دعا إلى بنوك إسلامية بفوائد، وصفي الدين هذا هو القائل: «استقر رأي العلماء المسلمين في هذا العصر على تحريم جميع صور الربا وإن قلت، باعتبارها عين الربا الذي حرمه الله ورسوله، ونحن (أي أحمد صفي الدين) نخالفهم في هذا الرأي»[2].

لقد جاءت شهادة الدكتور أحمد صفي الدين - مع ميله الشخصي إلى تحليل الربا - مناقضة لدعوى منصور خالد، فقد استقر رأي علماء المسلمين على تحريم جميع صور الربا ولم يختلفوا في ذلك كما زعم الدكتور منصور، وهذا ما وضحه الشيخ محمد أبو زهرة، رحمه الله، حين قال: «ولقد استغل بعضهم أن ثمة خلافا في الربا، فاندفعوا في القول مشككين منحرفين عن الغاية والقصد، ونسوا أن العلماء اختلفوا في ربا الفضل والنساء، أي ربا البيوع والذي جاء في السنة بيانه والذي هو اصطلاح اسلامي، ولم يختلفوا قط في الربا الذي حرمه القرآن وهو الربا الذي تسير عليه المصارف ويتعامل به الناس، فهو حرام ولا شك»[3].

ويرد الدكتور محمود أبو السعود[4] على السؤال: هل كل فائدة ربا؟ بقوله: الجواب عندنا الايجاب قطعا، فكل قرض بفائدة، إنتاجا كان أم

---

(١) الفجر الكاذب، ص٣٩١.

(٢) أحمد صفي الدين، بحوث في الاقتصاد الاسلامي، وزارة الشئون الدينية والأوقاف، الخرطوم ١٣٨٤هـ ص٢٦.

(٣) محمد أبو زهرة، «الربا» مجلة «المسلمون» القاهرة، العدد الثالث، يناير ١٩٥٣م، ص١٧.

(٤) الدكتور محمود ابو السعود من كبار علماء الاقتصاد في العالم الاسلامي وأحد الرواد الأوائل لإنشاء المصارف الاسلامية.

استهلاكا لأجل مسمى، إنما هو قرض بربا محرم بنص صريح لا شبهة فيه... ولا شبهة عندنا في أن كل فائدة بجميع صورها المتعرف عليها في الاقتصاد الحديث، ربا محرم»[1].

ويقول الشيخ محمد أبو زهرة عن الذين يسعون إلى تبرير الفائدة الربوية: «وكان تأثر هؤلاء الناس بتلك الحضارة (أي الحضارة الغربية) سببا في أن حاولوا تأويل القرآن ليخضع لها... فاندفع هؤلاء إلى نصوص القرآن الكريم يغيرون عليها بضروب من التأويل إن شئت أن تسميها عبثا بمعاني القرآن الكريم فسمها. وإن شئت أن تسميها إفسادا في اللغة فسمها غير متحرج ولا متأثم»[2].

على الرغم من أن تجربة المصارف الاسلامية أثبتت أن فلسفة الاسلام الاقتصادية يمكن تطبيقها في أحد القطاعات الاقتصادية الهامة أي القطاع المصرفي، فان المعارضين لهذه التجربة الرائدة لم يروا فيها سوى تحايل لتربير الاستغلال. ولو أنهم أقاموا هذه الدعوى على أساس من النظرة الموضوعية والحوار البناء الذي يهدف إلى معرفة الحقيقة، لأمكنهم الاهتداء إلى طبيعة هذه الثورة المصرفية بكل ما لها وما عليها، ولكن بعضهم آثر المبادأة بالهجوم في غير تثبت، والعراك في غير معترك، وكانت ثمرة جهدهم عبثا بالأرقام وجهلا بحقيقة ما يجري على ساحة العمل المصرفي الاسلامي. وجاء كتاب «الفجر الكاذب» مصدقا لما نقول:

«فتماما كما خدعت ثقيف نفسها بأن ما كانت تتقاضاه من كسب على الانساء في الدين هو بيع حلال، كان ثقيفو المائة الخامسة عشر (يعني بذلك الحركة الاسلامية المعاصرة) أكثر مكرا وأشد تحايلا في انتقاء الاسماء مثل

---

(١) محمود أبو السعود، سعر الفائدة والربا، المسلمون المصدر نفسه، ص ٧٥ - ٧٦.

(٢) ابو زهرة، المصدر نفسه، ص١٧.

المرابحة والمضاربة لتبرير الاستغلال»[1]. هكذا بدأ مؤلف الكتاب حواره مع المصارف الاسلامية.

ونظرة إلى بعض الأمثلة التي ضربها هذا الكاتب لتأييد وجهة نظره في صيغ المعاملات المصرفية الاسلامية تكشف عن عدم المامه بما يتحدث عنه، بل تكشف عن افتراء صريح في بعض الأحوال، لا سيما عندما خفي على الكاتب أن كل الفقهاء الأوائل، اشترطوا لإجازة بيع المرابحة للآمر بالشراء إعطاءه (أي الآمر) «الخيار في إنشاء عقد البيع او رفضه. والغرض من هذا الخيار ـ كما يقول فضيلة الدكتور احمد علي عبدالله ـ «هو التحقق من امتلاك المأمور (أي البنك) للسلعة ودخولها في ضمانه. وكان ذلك ضروريا لئلا يفضي هذا النوع من البيوع إلى المحظورات التي ذكر المؤلف من بينها، النهي عن بيعتين في بيعة والنهي عن بيع ما ليس عندك.. الخ»[2].

لقد زعم مؤلف الفجر الكاذب أن المصرف الاسلامي يتقاضى ربحه مقدما في المرابحة وليس الأمر كذلك، وزعم أن المصرف يبيع ما لا يملك، وتلك فرية، لأن هذا يدخل في حكم الغرر وهو ما لا يجيزه الشرع وبداهة لا تجيزه هيئات الرقابة الشرعية التي تراقب أعمال المصارف الاسلامية، وقد أشاد الدكتور منصور نفسه بأحد علماء الشرع الذين يتصدرون الرقابة الشرعية على أحد المصارف الاسلامية في السودان، فضيلة الشيخ الدكتور صديق الضرير والذي ـ كما قال منصور ـ «ألف كتابا في هذا الباب أسماه «بالغرر وأثره في العقود»[3]، ونورد، على سبيل المثال فقرة من تقرير هيئة الرقابة الشرعية لذلك المصرف برياسة الشيخ صديق، جاء فيها:

---

(١) الفجر الكاذب، ص٣٩٧.

(٢) احمد علي عبدالله، المرابحة، أصولها وأحكامها وتطبيقاتها في المصارف الاسلامية، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية القانون، جامعة الخرطوم، ١٤٠٦، ص٤٤٨- ٤٥٨، وبوجه خاص ص٤٥٣.

(٣) الفجر الكاذب، ص٣٩٨.

«اشتركت الهيئة (أي هيئة الرقابة الشرعية) مع المسئولين بالبنك في وضع نماذج العقود التي يتخذها البنك أساسا في معاملاته، وطلبت من ادارة البنك تقديم كل العقود التي نفذها وراجعت كل ما قدم لها وأجازتها، مع إبداء بعض الملاحظات، وأصدرت عددا من الفتاوى والتوجيهات في المسائل التي أحالها إليها المسئولون في البنك - توقيع البروفسير صديق الأمين الضرير، رئيس هيئة الرقابة الشرعية لبنك فيصل الاسلامي السوداني»[1].

جاء في تقرير الهيئة لعام ١٩٨٥ انها «قامت بمراجعة جميع العقود التي قدمت لها وعددها خمسمائة وستون عقدا، تأكدت من صحتها عدا سبعة عشر عدلت وصححت بعضها واستبعدت بعض العقود[2].

ومما تجدر ملاحظته أن الدكتور منصور خالد - وهو يلقي التهم جزافا - لم يذكر شيئا قط عن دور الرقابة الشرعية في المصارف الاسلامية، فلكل مصرف هيئة للرقابة الشرعية أو ما يقوم مقامها، ومهمتها مراقبة عمليات المصرف وعقوده واتفاقاته ومعاملاته لتستيقن من مطابقتها لأحكام الشرع. ويقوم على هذه الهيئات علماء من ذوي الورع والخلق والتقوى والأهلية للافتاء في هذه القضايا، استشعارا لعظم المسئولية الملقاة على عاتقها، أي المصارف الاسلامية.

وقد أخذت بعض المصارف الاسلامية بصيغة أخرى للرقابة الشرعية. فالمصرف الاسلامي الدولي في الدنمارك مثلا، «عيِّن المستشار الشرعي مدققا شرعيا، له جميع صلاحيات المدقق الداخلي، يقوم بفحص مستندات أصول البنك والتزاماته ودخله ووجوه صرفه وتقديم تقرير بما يراه إلى مجلس

---

(١) المصدر: التقرير السنوي لبنك فيصل الاسلامي السوداني، ١٩٨٤م ص١٤.

(٢) التقرير السنوي لعام ١٩٨٥م، ص٢٧.

الإدارة »[1].

أما بنك التضامن الاسلامي في السودان: « فقد تعدى ذلك إلى اتباع سياسة « الوقاية خير من العلاج » وساعد على ذلك تفرغ إدارة الفتوى ضمن جهاز البنك حيث تمثل في كل اللجان والأجهزة الادارية الاخرى المصدقة للعمليات الاستثمارية، وبذلك تتمكن من الحكم على شرعية او عدم شرعية المعاملة في مرحلة التصديق، وتقوم بتصحيحها، وبإبدال الصيغ وكل ما من شأنه أن يحقق شرعية التعامل ومصلحة الأطراف المتعاقدة »[2]. انتهى.

أما الاسهام الايجابي للمصارف الاسلامية في مجال التنمية، فلم يكن موضع اهتمام القادحين، وربما كان من الاوفق لمن يبحثون عن الحقيقة أن نورد مقولة الدكتور محمود الحلو ـ أحد الاقتصاديين المعروفين في مضمار التنمية الاقتصادية ـ التي جاء فيها:

« ان النهج المصرفي الاسلامي أمثل توجه للاقطار النامية، لان الفلسفة التي تستند إليها المصارف الاسلامية تؤهلها للقيام بدور المصارف الانمائية، فهي مصارف لا تتقاضى فوائد ربوية ولا تجعل الكفالة او الضمان عنصرا حاسما في تحديد الخيارات الاستثمارية، اذ أن المصرف الاسلامي يتوخى في ادارة عملياته امرين اساسيين، اولهما المعرفة الوثيقة والتحقق من أهلية الاشخاص الذين يتعامل معهم لانجاز المشروع موضع النظر، والعامل الثاني الدراسة الدقيقة

---

(١) جمال الدين عطيه، البنوك الاسلامية بين الحرية والتنظيم، التقليد والاجتهاد، النظرية والتطبيق، كتاب الأمة، رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية قطر، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، ص٧١.
الدكتور جمال الدين عطية من فقهاء القانون الدولي والشريعة الاسلامية ـ ساهم في الاعداد لفكرة البنوك الاسلامية منذ عام ١٩٦٧ في كل من الكويت ودبي والسودان وقطر ولوكسمبرج والدنمارك وشغل منصب عضو مجلس الادارة المنتدب للمصرف الاسلامي الدولي بلوكسمبرج.

(٢) المصدر نفسه.

للمشروع للتثبت من جدواه وسلامته وفق المعايير الاقتصادية والفنية والمالية »[١].

ليس هذا حديثا نظريا، فقد أتت تجربة بعض المصارف الاسلامية في السودان تصديقا لما ذهب إليه الدكتور محمود الحلو، عندما نقل البنك الاسلامي السوداني[٢] نشاطه المصرفي من المدن التجارية إلى القرى والأرياف، للمشاركة في تنمية الوحدات الانتاجية الزراعية الصغيرة: (خمسة إلى عشرة افدنة للمزرعة الواحدة).

تقوم ادارة التنمية الريفية، التي أنشأها البنك، بتمويل هذا النشاط في المناطق الريفية على اساس المشاركة مع الفلاح او الاسرة التي تمتلك الأرض. وتتمثل مشاركة البنك في توفير الآلات والمعدات ورأس المال التشغيلي والإرشاد الزراعي والتخزين والتسويق، بينما يشارك الفلاح بأرضه وعمله وادارته وتحمل جزء من النفقات الجارية.

وتكمن اهمية هذه التجربة فيما حققته من نجاح، بتطبيق نظام المشاركة في تمويل المشاريع الزراعية الصغيرة وما تمخض عن ذلك من تحقيق ربحية عالية للفلاح أولا وللمصرف ثانيا، إضافة إلى الاسهام الحقيقي في الارتقاء بالانتاج كمّا ونوعًا، في قطر يعتمد دخله القومي اعتمادا اساسيا على القطاع الزراعي[٣].

---

(١) لقاء مجلة أريبيا التي تصدر في لندن مع الدكتور محمود الحلو: Arabia. Feb. 1976. London. p.56.

(٢) البنك الاسلامي السوداني، احد المصارف الاسلامية الستة التي تعمل في السودان وقد بدأ عمله في مايو ١٩٨٣م.

(٣) انظر تفاصيل هذه التجربة الهامة، في البحث الذي أعده الاستاذ محمد عثمان خليفة المدير العام للبنك الاسلامي السوداني والدكتور صلاح الدين الشاذلي ابراهيم بكلية الاقتصاد، جامعة الخرطوم، باللغة الانجليزية وعنوانه:

= The Sudanese Islamic Bank (S IB)

اما المصرف الآخر فهو بنك فيصل الاسلامي السوداني الذي اتاح لصغار المستثمرين من اصحاب الحرف والصناعات الصغيرة في المدن، التعامل مع القطاع المصرفي، وذلك من خلال تزويدهم بالمعدات والآلات الحديثة التي ترتقي بمستوى المهنة وترفع مستوى الانتاجية بشروط ميسرة وفقا لصيغ التعامل المصرفي الاسلامي. كذلك شارك هذا المصرف في بعض المشاريع الزراعية والصناعية (مشروع الحصا الزراعي، شمال عطبرة، مثلا)(١).

ولعل هذا الدور الخطير الذي تتطلع المصارف الاسلامية إلى الاضطلاع به في مجال التنمية الاقتصادية والاجتماعية، يفسر اقبال الدوائر المالية والاقتصادية في الغرب - ومن بينها صندوق النقد الدولي - على دراسة النظام المصرفي الاسلامي دراسة جادة تهدف إلى فهم التجربة وتقويمها من الناحيتين النظرية والتطبيقية.

ان النجاح الذي حققته المصارف الاسلامية في تطبيق الفكر الاسلامي الاقتصادي على ساحة العمل المصرفي، لا يعني تجاهل التحديات الكبيرة التي تلوح في الافق ولا الاغضاء عما اقترن بالتجربة من مواطن الضعف، ولكن تلك قضايا تجري معالجتها في إطار الحوار الموضوعي في أروقة المعاهد الاسلامية المتخصصة والندوات العلمية التي تنظمها المصارف الاسلامية، وفي نطاق اجتماعات هيئات الرقابة الشرعية والاتحاد الدولي للمصارف الاسلامية ومن واقع التعامل مع النظام المصرفي التقليدي، والمصارف المركزية. فمثلا نجد أن العمل المصرفي - بطبيعته - لا يؤتي ثماره المرجوة إلا اذا تكاملت منظومة المصارف العاملة فيه، وحددت علاقتها تحديدا واضحا مع المصارف

---

a) The Experience of SIB in Musharaka Financing =

b) Musharaka Financing as a Tool For Development Intervention among Small Farmers, Khartoum, July 1988.

(١) انظر: بنك فيصل الاسلامي السوداني: عشر سنوات من العمل المصرفي، اصدار إدارة الاعلام والعلاقات العامة، بغير تاريخ، الخرطوم.

المركزية للدول التي تباشر فيها المصارف نشاطها.

إن المصارف التقليدية تعمل في اتساق كامل لانها تقوم على فلسفة مشتركة، هي فلسفة النظام الربوي، ولا تجد عائقا في تعاملها مع البنوك المركزية او مراسليها في الخارج، فيما يتعلق بحفظ ودائعها الخارجية او حين تتعامل مع البنك المركزي، أما المصارف الاسلامية التي لا تقيم علاقاتها المصرفية على اساس: «مقرض ومقترض»، فانها ما زالت تواجه صعابا تسعى إلى تذليلها وتجاوزها: مثال ذلك تنظيم علاقاتها مع المصارف الخارجية التقليدية، وقد أمكن تجاوز هذه المشكلة على أساس يحقق المصلحة المشتركة دون مساس بفلسفة المصرف الاسلامي وفي إطار التكييف الشرعي(١).

وللإلمام بنوع التحديات الاخرى، وما يقال عن الآثار الاقتصادية لنشاط المصارف الاسلامية، راجع مقال الدكتور ضياء الدين احمد، المدير العام للمعهد الدولي للاقتصاد الاسلامي، في جامعة اسلام اباد الاسلامية بباكستان، وهو احد علماء الاقتصاد المرموقين ويتمتع بتجربة عملية واسعة خاصة في مجال المصارف المركزية(٢). وقد خلص في دراسته إلى ان ما يثار حول المصارف الاسلامية من مخاوف وتحفظات ليس لها ما يبررها، كما اثبتت ذلك الدراسة النظرية والتجربة، مؤكدا ان النظام المصرفي الاسلامي يتمتع بقدرة مذخورة تؤهله للقيام بدور عظيم في دفع عملية التنمية بكفاية عالية، والارتقاء بمستوى النمط الذي يحقق العدالة في توزيع الثروة. كما ذكر ان المعارضة التي يثيرها بعض أنصار النظام المصرفي التقليدي انما هي نوع من الازورار والمقاومة التي

---

(١) انظر مثلا: فتوى هيئة الرقابة الشرعية لبنك فيصل الاسلامي السوداني، حول التعامل مع البنوك الخارجية، مجلة المال والاقتصاد، اصدار ادارة البحوث والاحصاء العدد الرابع، جمادى الاولى ١٤٠٧هـ ديسمبر ١٩٨٦م.

(٢) Ziauddin Ahmed, Misgivings about the Viability of Islamic Banking pp. 6-18.
مجلة المال والاقتصاد مصدر سابق، القسم الانجليزي.

تواجه كل فكرة متسحدثة[1].

والفكرة المستحدثة التي جاءت بها المصارف الاسلامية انها حولت العلاقة التقليدية بين المصرف وعميله من علاقة دائن ومدين إلى علاقة جديدة قوامها المشاركة في المخاطرة وفي الربح والخسارة، وتلك نقلة هامة حددت موطن الخلل في فلسفة التعامل الربوي وفتحت آفاقاً للكسب المشروع وأعادت للنقود وظيفتها الطبيعية باعتبارها أداة للتبادل.

لِمَ قال الاقتصاديون الغربيون ان الفائدة هي جزاء رأس المال المقترض، والنقود - عند الاقتصاديين الاسلاميين - ليست برأس مال في حد ذاتها؟ بل هي لا تملك صفة تمثيل رأس المال. انها تحتاج إلى جهد «المخاطر» (بضم الميم) المنظم (Entrepreneur) لكي تتحول إلى اداة انتاج حقيقي، والمخاطر الحديث في القطاع المصرفي هو المصرف الاسلامي، لانه يشارك عميله ولا يقرضه، والمشاركة لا تكون في الغنم وحده بل في الخسارة ايضا. اما المصرف التقليدي، فهو مراب، وقد يتعرض في اقراضه لمخاطر ولكن مخاطرته متعلقة بقدرة غريمه على الوفاء بدينه، ولا علاقة لها بنجاح المشروع الاستثماري، واذا مطل الغريم او عجز عن الوفاء فليست ثمة نظرة إلى ميسرة من قِبل المصرف التقليدي، بل هناك عقوبة ربوية تثقل كاهل المقترض وترهقه بمزيد من الأعباء المالية، فتضعف قدرته على قضاء الدين.

اما مخاطرة المصرف الاسلامي فهي ناجمة عن المشاركة المباشرة في عمل تجاري أو مشروع استثماري، وهي رهينة بنجاح المشروع او فشله، وينال كل طرف جزاءه من الربح او الخسارة في حدود نصيبه من الشراكة، وهذه الصيغة من المعاملة تلقى على المصرف الاسلامي اعباءً ادارية وفنية لاحكام الرقابة والاشراف على تنفيذ المشروع على نحو لم تعهده المصارف التقليدية.

وهناك كثير من القضايا التي تواجه التجربة المصرفية الاسلامية، لا يتسع

---

(١) op. cit, p. 18.

المجال لذكرها[1]، ولكن نورد طرفا منها على سبيل المثال: ومن أهمها ان المصرف الاسلامي يعمل في محيط يغلب فيه التعامل على النمط التقليدي، سواء أكان ذلك على مستوى منظومة المصارف الربوية ام على مستوى البنوك المركزية التي ما زالت - في الاقطار الاسلامية - تتخذ من سعر الفائدة اداة من ادوات السياسة النقدية، وهناك مشكلة الموارد السائلة لدى المصارف الاسلامية، التي لا تستطيع ان تشق طريقها بحرية تامة إلى قنوات الاستثمار، وثمة اسئلة مطروحة امام المصارف الاسلامية: هل يؤدي نظام المشاركة إلى آثار سلبية على الادخار او الى خفض الاستثمار؟ لان ارباح الشراكة تكتنفها مخاطر لا يعرفها المصرف التقليدي الذي يضمن فوائده وهو ناعم البال، وكأنه يردد مع أبي الطيب المتنبي:

أنام ملء جفوني عن شواردها ويسهر الخلق جرّاها ويختصم

وهل تستطيع المصارف ان تشجع الادخار وهي عاجزة عن اغراء عملائها ببريق سعر الفائدة على مدخراتهم؟ وهل تستطيع تمويل قطاع كبير من صغار المستثمرين الذين لا يجدون فرصا متكافئة مع منافسيهم من كبار المستثمرين، بل لا يكادون يجدون فرصة على الاطلاق لدى المصارف التقليدية التي تهتم بالكفالة وبالميزانيات المراجعة Audited Balance Sheets باعتبارها وثائق تثبت اهلية المستثمر للاقتراض؟ هل تستطيع المصارف الاسلامية، ان تعمل بكفاءة عالية بغير اسواق مالية تستثمر فيها فوائض اموالها وتنساب خلالها الموارد بين منظومة المؤسسات المالية الاسلامية؟

ومع حداثة المصارف الاسلامية وقصر تجربتها، فانها تعالج هذه القضايا في هدوء وجدية من خلال الدراسات والحوار والندوات العلمية وتبادل الخبرة

---

(١) لعل من أهم ما كتب في تقويم تجربة البنوك الاسلامية وبيان التحديات التي تواجهها كتاب: الدكتور جمال الدين عطية: البنوك الاسلامية بين الحرية والتنظيم... الخ، مصدر سلف ذكره.

والممارسة العملية واستنباط الحلول. وقد اثبتت نتائج بعض الدراسات التي اجريت للإجابة على تلك الاسئلة سلامة التوجه المصرفي الاسلامي، لا سيما في مجال جذب المدخرات وتشجيع الاستثمار والقدرة على تمويل صغار المستثمرين في المدن والأرياف على نحو ما سلفت الإشارة إليه.

التبعية الاقتصادية:

لئن تعذر على بعض الباحثين ممن تصدوا لنقد المصارف الاسلامية ان يدركوا الفرق بين سعر الفائدة والربح ورسوم الخدمات المصرفية، فان علماء الاقتصاد المحدثين عرّفوا الربا او سعر الفائدة تعريفا واضحا لا لبس فيه ولا غموض[1]، لا حذرًا من الوقوع في الربا، شاءوا أم أبوا - فذاك أمر لا يعنيهم - وانما أفاضوا في تعريف الفائدة الربوية وخصائصها ووظيفتها، نظرًا لارتباطها الوثيق بالنشاط الاقتصادي في المجتمع الرأسمالي، وأثرها على الاقتراض والادخار والاستثمار والتوظيف، وباعتبارها أداة من أدوات التحكم في السياسات النقدية ونشاط المضاربين بالمفهوم الغربي[2]، (لا بمدلول المصطلح المعروف في الفقه الاقتصادي الاسلامي)، وغير ذلك مما تناوله علماء الاقتصاد بالدراسة والتحليل، لا سيما الاستاذ جون م. كينز (١٨٨٣- ١٩٤٦م)، الذي واجه المدرسة الاقتصادية التقليدية او الكلاسيكية والتقليديين المحدثين (ريكاردو ومارشال وبيجو)، في نهاية عام ١٩٣٥ بكتابه «النظرية العامة[3] في التوظيف والفائدة الربوية والنقود». ووصفت الافكار التي طرحها بأنها ثورة في تاريخ الفكر الاقتصادي، لم يدرك ابعادها علماء الاقتصاد التقليديون، فكان موقفهم منها - على حد تعبير مايكل ستيوارت - شبيها بموقف ملك فرنسا لويس السادس عشر إزاء الثورة الفرنسية، عندما ظل

---

(١) Keynes, The General Theory, op. cit, p.167.

(٢) Speculation

(٣) J.M. Keynes, The General Theory of Employment, Interest and Money.

يصدر أوامره الملكية حتى بعد سقوط الباستيل، غير مدرك أن الثورة قد اندلعت[١]. ومع أن كينز تناول بمنهجه الثوري عددا من القضايا الاقتصادية، فان ما يعنينا في هذا المقام، دراسته الفائدة الربوية ورأيه في أفكار المدرسة التقليدية حول سعر الفائدة ودورها في تحقيق التوازن بين حجم المدخرات وحجم الاستثمار، والادعاء الذي كان سائدا آنذاك، أن العمالة الكاملة تتحقق - بصورة طبيعية - عندما تتدفق كل المدخرات في قنوات الاستثمار، وأن سعر الفائدة هو الأداة التي يتحقق بفضلها هذا التدفق والتوازن[٢].

وقد فند كينز هذه المقولة مشيرا إلى ان دعاة المذهب التقليدي أغفلوا أثر الدخل وما يطرأ عليه من تغيير نتيجة لما يعتور الاستثمار أو الادخار من تغيرات كما ذهب كينز إلى أن ارتفاع سعر الفائدة من العوامل التي لا تشجع الاستثمار وأن قدرا كبيرا من الاستثمار يمكن تحقيقه إذا هبط سعر الفائدة، في إطار المحددات التي ذكرها.

ويرى كينز أن البنك المركزي - بما لديه من أدوات التحكم في السياسة النقدية لا يستطيع خفض الفائدة الربوية إلى الحد الأدنى الذي يعين على تنشيط الاستثمار، ومن ثم خلص إلى أن العجز عن خفض سعر الفائدة كان من العوامل الهامة في استمرار الكساد الاقتصادي[٣]، ولعل هذا ما جعل كينز يتصور أن في الإمكان إقامة نظام اقتصادي تهبط فيه الكفاية الحدية لرأس المال، وسعر الفائدة إلى مستوى سالب (أي درجة الصفر)[٤].

ولئن طرأت فكرة إقامة نظام اقتصادي غير ربوي على ذهن أحد كبار الاقتصاديين الغربيين في مطلع العقد الثالث من هذا القرن، فما الذي يجعل

---

(١) Michael Stewart, Keynes and After, Penguin, 2nd ED. 1972, p. 116.

(٢) Op. cit, p. 121.

(٣) Stewart, op. cit, 94- 95.

(٤) A. H. Hansen, A Guide to Keynes. Mc Graw Hill Book Co. Inc. New York, 1953, pp. 157-160.

الفكرة موضع استنكار عندما تتحقق بعد ذلك بأكثر من نصف قرن في الوطن الاسلامي في صورة نظام مصرفي جديد هو النظام الاسلامي؟

والمصارف الاسلامية لم تعد فكرة تختلف الآراء حول إمكان تطبيقها وانما أضحت واقعا لا سبيل إلى إنكاره مهما تباينت وجهات النظر حول سلامة التطبيق. ولم تدَّعِ هذه المصارف أنها مبرأة من الخطأ أو تنكر حاجتها إلى التقويم والنقد، ولكنها تؤكد أنها طرحت البديل للنظام المصرفي الربوي، وشقت طريقها بنجاح بين منظومة المصارف التقليدية، ومع ذلك تنطلق صيحات التحذير والاستنكار: «وكيف لنا أن نفسر دعوانا بإمكانية قيام اقتصادي غير ربوي ـ وهذا ما قال به الاسلام حقا ـ في نفس الوقت الذي يزدهر فيه اقتصادنا وتنمو ثرواتنا وفائض مالنا عن طريق الاستثمار في مصارف الربا في دول الكفر»[1].

ومن عجب أن يأتي هذا الاستثمار في الوقت الذي توضح فيه المصارف الاسلامية إنجازاتها بالأرقام فتقول: «لقد نجحت البنوك الاسلامية ـ في السودان ـ نجاحا باهرًا في تعبئة الموارد المالية المحلية والأجنبية في شكل اسهم وودائع مختلفة، إذ بلغ مجموع رساميلها المدفوعة حتى نهاية عام ١٩٨٤ نحو ١٦٨ مليون جنيه سوداني، تمثل نسبة ٥٢٪ من جملة رؤوس أموال البنوك التجارية العاملة في السودان والبالغ عددها واحدا وعشرين بنكا»[2].

«وفي مجال جذب الودائع بالنقد المحلي والاجنبي، بلغت ودائع البنوك الاسلامية في نهاية عام ١٩٨٤م[3] نحو ٥١٠ مليون جنيه سوداني اي ٣٦٪

---

(١) منصور خالد، «لا خير فينا إن لم نقلها»، جامعة الخرطوم، قسم التأليف والنشر، بغير تاريخ، ص٩٥- ٩٦.

(٢) بنك التضامن الاسلامي. الخرطوم، الندوة السنوية المتخصصة، إدارة الفتوى والبحوث، يوليو ١٩٨٦، ص٧٦.

(٣) اعدت هذه الدراسة في عام ١٩٨٦م.

من جملة ودائع البنوك التجارية العاملة في السودان»[1].

وتقول الأرقام ان البنوك الاسلامية في السودان، خصصت خلال السنوات الست الاولى من تاريخ انشائها، ٣٣٪، أي نحو ٣٠٤ ملايين من الجنيهات السودانية للتمويل الانمائي في قطاع الانتاج، وذلك من جملة استثماراتها البالغة ٩٢٧ مليونا من الجنيهات[2]، على الرغم من أن معظم هذه المصارف، باستثناء مصرف واحد منها، يعتبر في مرحلة التأسيس. وخلال الفترة ذاتها أنفقت نحو ٦,٨ ملايين من الجنيهات على الأعمال الخيرية وأخرجت زكاة أموالها التي بلغت في نهاية عام ١٩٨٤م نحو ٦،٧ ملايين من الجنيهات.

وبعد أن اجتازت المصارف الاسلامية مرحلة التأسيس، انطلقت بعض الأصوات تتساءل عن انجاز المصارف الاسلامية في مجال التنمية الاقتصادية والاجتماعية. ومع ان الاستثمار الانمائي يمثل محورا اساسيا لنشاط المصارف الاسلامية ـ وقد نص عليه في عقود تأسيسها ـ فان شعار التحدي الذي رفعه المفتونون بالنظام الربوي منذ مطلع العقد الخامس من القرن العشرين، في وجه التصور الاسلامي لإقامة نظام مصرفي اسلامي، كان يستند في واقع الأمر إلى التشكيك في إمكان إقامة نظام مصرفي غير ربوي، من حيث المبدأ، إذ أن الرأي السائد كان يرى الفكرة أقرب إلى الخيال منها إلى الواقع، ولم يتحول الشعار إلى التشكيك في أداء المصارف الاسلامية، على مستوى الاستثمار الانمائي، الا بعد أن أثبتت تلك المصارف نجاحها في اجتياز المرحلة الاولى، مرحلة العمل المصرفي العادي القائم على تمويل النشاط التجاري قصير الأجل، وفقا للصيغ الاسلامية المشروعة.

ولما أخذت المصارف الاسلامية تباشر نشاطها الاستثماري الانمائي، انعطفت حملة التشكيك نحو صيغ التعامل المشروعة (المشاركة والمضاربة

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٩.

والمرابحة). وقد أشرنا إلى فرية «الغرر» التي ألصقها منصور خالد - زورا - بصيغة بيع المرابحة للآمر بالشراء. ولا مراء في أن مسألة زيادة الثمن في البيع نظير الأجل أثارت جدلا بين فقهاء المسلمين (والقضية هنا متعلقة بالبيع لا بالإقراض) ولكن أقوى الأقوال الفقهية وأرجحها - عند ثقات الباحثين ووفق رواياتهم - «أجازت الأجل في البيع بزيادة الثمن، على أصح النصوص الشرعية»[1].

وإذا اخذنا برأي الفقهاء الذين أبدوا تحفظا على صيغة بيع الاجل (المرابحة)[2] من قبيل الحذر فما الذي يزين للمدافعين عن الربا المجاهرين بتحليله ان يشككوا في صيغة المشاركة وهي اهم صيغ التمويل واوسعها نطاقا (على الأقل لدى المصارف الاسلامية في السودان)؟ وتلك حقيقة توضحها الأرقام التالية:

(١) احمد علي عبدالله، المرابحة مصدر سابق، ص١٤٧.

(٢) انظر الرد على المشككين في صيغة المرابحة في بحث: احمد علي عبدالله، «بيع المرابحة والحملة على البنوك الاسلامية»، اصدار مركز البحوث والاحصاء، بنك فيصل الاسلامي السوداني، بغير تاريخ.

المصرف	السنة	المشاركة[1]	المرابحة[1]	اخرى[1]
البنك الاسلامي السوداني[2]	١٤٠٧ هـ ١٩٨٧	٦١٪	٣٨،٨٪	٠،٣ مضاربات
بنك فيصل الاسلامي السوداني	١٩٧٩	٥٩٪	٤١،٠٪	—
	١٩٨٠	٦٩٪	٣٠،٠٪	١،٠ مضاربات
	١٩٨١	٧٧٪	١٤٪	٨٪ مضاربات
	١٩٨٢	٦٤٪	٣١٪	—
	١٩٨٣	٣٧٪	٦٢٪	—
	١٩٨٤	٣٥٪	٦٥٪	—
بنك التضامن الاسلامي[2]	١٩٨٥/٨٤	٣٧٪	٦١٪	٢٪ مضاربات
	١٩٨٦/٨٥	٤٤٪	٥٢٪	٣٪ مضاربات
	١٩٨٧/٨٦	٥٢،١٪	٤٧،٩٪	—
	١٩٨٨/٨٧	٦٤،٥٪	٣٥،٥٪	—
	١٩٨٩/٨٨	٧٠،٠٪	٢٩،٠٪	—

كذلك توضح هذه الأرقام حجم المضاربة[1] في استثمارات المصارف المذكورة، وهي تمثل متوسطا لا يجاوز ١،٥٪ لدى بنك فيصل الاسلامي السوداني على مدى ست سنوات، ونحو ١٪ لدى بنك التضامن الاسلامي على مدى خمس سنوات ونحو ٠،٣٪ لدى البنك الاسلامي السوداني في عام ١٩٨٧ . وعلى الرغم من أن عمليات المضاربة لا تمثل سوى رقم هامشي لا يكاد يذكر، فقد وصفها (أي المضاربة) أحد الكتاب بأنها حيلة اخرى من حيل المصارف الاسلامية. يقول الدكتور منصور خالد :

---

(١) منسوبة إلى جملة استثمار البنك.

(٢) ـ التقرير السنوي للبنك الاسلامي السوداني، ٢٤ اغسطس ١٩٨٧، ص١٠.

ـ العمليات الاستثمارية، بنك فيصل الاسلامي السوداني، تقرير داخلي غير منشور بتاريخ ١٤٠٨/٣/١٩هـ.

ـ إدارة الاستثمار، تطوير اداء الاستثمار عبر السنوات الماضية، بنك التضامن الاسلامي، تقرير داخلي غير منشور.

«أما آلة التحايل الثانية (أي بعد المرابحة) فهي المضاربة، حيث يقوم البنك بالتمويل للعملية ويقوم المضارب بالإدارة، على أن يتقاضى البنك ربحا لأعماله الإدارية يزيد عن ٢٥٪ من التمويل وهو مبلغ يزيد كثيرًا عما تتقاضاه البنوك الربوية من رسوم خدمات». ثم يستطرد الكاتب قائلا: «فما الذي يجعل العشرين في المائة التي يتقاضاها البنك (اللااسلامي) ربا ويجعل الثلاثين في المائة التي يتقاضاها البنك الاسلامي ربحا حلالا؟[1].

وقبل التعليق على هذا الخبط لا بد من تصحيح بعض الأخطاء التي أتاها الكاتب وهو يتحدث عن المضاربة، فنقول ـ ابتداء ـ ان المضاربة لا تلقي على المصرف الاسلامي أي عبء إداري، لأن الادارة مسئولية المضارب وحده ولا يتقاضى المصرف أجرا قليلا ولا كثيرا مما أسماه منصور خالد «ربحا لأعماله الإدارية»، أما نصيب البنك من الربح باعتباره «رب المال» في عمليات المضاربة فهو حصة مشاعة يتفق عليها البنك مع المضارب وفقا لطبيعة العمل. ولا يتقاضى البنك أرباحه إلا اذا تحقق الربح ـ فعلا ـ بعد تصفية العملية، وإذا كانت العملية خاسرة فإن البنك يتحمل وحده الخسارة بما فيها رأس ماله وأرباحه الضائعة ولا يسأل المضارب، إلا اذا ثبت أن الخسارة نجمت عن اهمال بيّن او تقصير من جانبه، ويفقد المضارب جهده ووقته.

فحديث المؤلف عن أرباح يتقاضاها المصرف الاسلامي نظير خدماته الإدارية في عمليات المضاربة، والتي حددها الكاتب بما يزيد على ٢٥٪ (وفي رواية ٣٠٪) هو محض اختلاق لا يضاهيه الا قوله: «ومن الغريب أنه لا في حالات المرابحة ولا المضاربة قد انخفضت نسب هذه المرابحة او المضاربة عن نسب ما تتقاضاه البنوك الربوية من فوائد، مما يدل على أن المؤشر لتحديد تلك النسبة هي ارقام (لايبور) في سوق لندن وليست آيات الكتاب»[2].

(١) الفجر الكاذب، ص٣٩٩.

(٢) المصدر نفسه.

وكلمة (لايبور) التي أقحمها المؤلف هنا تعني سعر لندن للإيداع[1] وهذا دليل آخر على أن الكاتب لا يرى اعمال المصارف الاسلامية إلا من النافذة المطلة على سوق لندن. ويستطرد الدكتور قائلا « ان المصرف الاسلامي لا يكتفي بربحه اللايبوري على اعماله الادارية في المضاربة وانما يضيف إليه هامشا أعلى بكثير مما تمنحه البنوك الربوية »[2].

ولو بحث الكاتب عن الأرقام الحقيقية، وهي متاحة لمن أراد الاطلاع عليها، لعلم أن هوامش الربح في المصارف الاسلامية، تحددها طبيعة السلعة أو المشروع وهي تتباين - في السودان مثلا - من ربع الواحد في المائة، إلى خمسة في المائة إلى خمسة عشر في المائة. أما في أعمال المشاركة فتتباين هوامش الربح من سبعة في المائة إلى اثنين وعشرين في المائة[3] وقد تزيد.

وصحيح أن المصارف الاسلامية تتفوق في أعمالها على المصارف الربوية بتحقيق معدل أعلى في الأرباح، لا لأنها تتقاضى هامشا عاليا من الربح، بل لأنها تملك القدرة على جذب المدخرات وحسن استخدام الموارد وتحكم الرقابة على التنفيذ باعتبار البنك شريكا في العمليات التجارية وليس مقرضا[4]، وفوق ذلك يتحقق ارتفاع ارباح المصارف الاسلامية نتيجة لسرعة دوران الموارد وإعادة دورانها (Recycling).

ولو أرادت المصارف الاسلامية أن تأكل الربا وتسميه ربحا، لتقاضت فوائد على ودائع الادخار[5] - كما تفعل المصارف الربوية - ولأباحت لنفسها

---

(١) London Interbank offered Rate (Libor).

(٢) المصدر نفسه.

(٣) Journal of Islamic Banking and Finance No.1, Winter 1984p The Int. Association of Islamic Banking and Finance, p.55.

(٤) op. cit.

(٥) تشير احصاءات ودائع الادخار لدى البنوك الاسلامية في السودان، انها نمت نموا كبيرا ومطردا على الرغم من ان المودعين لا ينالون عائدا عليها وعلى سبيل المثال، سجلت ودائع الادخار في بنك التضامن الاسلامي في عام ١٩٨٩ زيادة بمعدل ٩٧٪عنها في عام ١٩٨٨،

خصم الكمبيالات[1]، بحجة ان خصم الكمبيالات أمر مستحدث والربا قديم!!، ولتقاضت فوائد على ارصدتها بالنقد الاجنبي، ولكنها استحدثت صيغا جديدة للتعامل مع المصارف الخارجية ومع البنوك المركزية ليس هذا مجال الحديث عنها، ويكفي أنها صيغ لا تقرب المحظورات الشرعية في اية صورة من صورها.

فلسفة التنمية:

منذ صدور قرار الجمعية العامة لهيئة الامم المتحدة في أول مايو عام ١٩٧٤م والذي أُعلن بموجبه سعي المنظمة الدولية لإقامة نظام اقتصادي دولي جديد يحقق العدالة والمصلحة المشتركة والتعاون الدولي بين دول العالم - على اختلاف نظمها الاقتصادية والاجتماعية - عقدت مؤتمرات وندوات وصدرت مؤلفات ونشرت مقالات تناولت قضية التنمية والتخلف وسد الفجوة المتعاظمة بين دول العالم الصناعية الغنية التي تزداد ثراء ودول العالم الثالث التي تطحنها المسغبة وتزداد فقرًا على فقر ولم يعلن حتى اليوم - أي بعد مرور ما يزيد عن خمسة عشر عاما على ظهور هذا الشعار -، كيف يمكن سد الفجوة التي اتسعت على الراقع.

وقامت دعوى إقامة نظام اقتصادي دولي جديد على فكرة أن فقراء العالم وأثرياءه - على مستوى الدول والشعوب - يسيرون على طريق واحد ويتعاونون معًا على تقريب الشقة الاقتصادية بينهما. وتستند هذه الفكرة - في رأي الدكتور جلال أمين - إلى أن ثمة طريقا واحدا ونمطا لا ثاني له للتنمية وتحقيق التقدم الاقتصادي والاجتماعي، وهو النمط الغربي الرأسمالي، الذي تهتدي به الدول النامية في مسيرتها نحو النماء!

= كما ارتفعت ودائع البنك بانواعها المختلفة (جارية - ادخار - استثمار)، زيادات مضطردة خلال الفترة ١٩٨٤- ١٩٨٩م حيث ارتفعت من ٤٤،٢٣ مليون جنيه في عام ١٩٨٤ إلى ٤٥٨،٠٧ مليون جنيها في عام ١٩٨٩م (بزيادة ٩٣٥،٧٪).

(١) Discouting of bills.

ويؤخذ على هذه الدعوى أنها تصور طموح الأمم النامية وقضاياها كأنها مطابقة لقضايا الأمم الصناعية المتقدمة، ومن ثم يتعين على الدول النامية أن تلهث للحاق بما حققته الدول الغربية من تقدم اقتصادي واجتماعي، وبالتالي أن تسير على نمطها، في حين أن هذه الامنية لا تصدق الا على مجموعة صغيرة من سكان المدن في الأقطار النامية الذين تسمح لهم دخولهم وتأثرهم بالثقافة الغربية بالتطلع الى مثل هذه الآمال[1].

أما الكثرة الغالبة من شعوب العالم الثالث فان طموحها لا يجاوز البحث عن ماء نقي للشرب ووجبة تسد الرمق ودار تؤوي أهلها على مستوى لائق بكرامة الإنسان[2].

ولكن ماذا نرى من أنماط التنمية في دول العالم الثالث؟ نظريات اقتصادية مستعارة من بيئة غربية تعالج قضايا شعوب تبحث عن ضرورات الحياة، ثم قطاعا صغيرا من البشر أشرب في قلبه نمط الحياة الغربية المترفة بزينتها ومتاعها الفاخر ومستوى سلوكها الاستهلاكي دون الانتاجي، ثم حديثا عن الحضارة الغربية وقيمها التي لا تنفصل عن انجازاتها المادية، ودعوة إلى المزيد من «التغريب» في مناهج التعليم والسلوك حتى يتم اللحاق بركب الحضارة!

ولا مراء في أن التعاون سمة المجتمعات البشرية في كل العصور، وأن اقطار العالم الثالث في حاجة إلى التعاون مع أقطار العالم الصناعي للخروج من دائرة التخلف، ولا غبار عليها في ذلك، إذ ان العالم الصناعي مدين في كثير من جوانب تقدمه ونمائه إلى موارد العالم الثالث، ولكن الخلاف يكمن في الغايات وتحديد وسائلها ومراحل تحقيقها، والفلسفة التي تستند إليها قضية

---

(١) Galal A. Amin, Dependent Development, A critique of the Development Philosophy of the U.N. Declaration on the Establishment of a New International Economic Order, Presented to the Seminar on: New INT. Ec. Order and the Arab World, Kuwait 27- 29 March 1976, p.2.

(٢) Amin, op. cit, p. 3.

التنمية، اذ أن التعاون ينبع في المقام الأول من البحث عن الذات، والاعتماد عليها وتنمية قدراتها واستثارة قواها الكامنة والتعرف على قيمها التي تحفزها للعمل والجد والتضحية ـ والتنمية الحقة قوامها التضحية والعمل الجاد ـ ثم تحديد الاسبقيات بمعايير الامة التي تبحث عن العون لا بمعايير المتفضل بالعون، وهو العالم الصناعي.

وصحيح أن مسئولية تحديد الاسبقيات تقع على عاتق السلطات المسئولة في أقطار العالم الثالث، وقد تخضع لضغوط مباشرة أو غير مباشرة من المصادر التي تملك تقديم العون، أو قد تستجيب لمجرد الاغراء والإيحاء، ـ مثلا ـ في الأخذ بالمشروعات التفاخرية على حساب المشروعات الانتاجية، أو تفضيل « تقنية » «Technology» مستحدثة لا تلائم ظروف المجتمع المعني، على « تقنية » اقل كفاية ولكنها تلائم الغرض الذي جلبت له. وقد يقبل القطر النامي آلات تعمل بكفاية في القطر الذي صنعها ولكنها تعجز عن العمل في تربة القطر النامي، لأنها قدمت بشروط دفع ميسرة، أو عربونا لصداقة سياسية!! كما حدث في بعض الأقطار. وكثيرا ما تتحكم شروط العون أو القرض في تغيير أسبقيات القطر النامي أو تخطيها!!

وكثيرا ما تنجح دور صناعة أدوات الترفيه في تسويق منتجاتها في الأقطار النامية، فتمتلئ الأسواق بأشرطة الكاسيت والفيديو ونظارات الهواء والشمس والمصنوعات الاستهلاكية التفاخرية[1]، والامة تبحث عن الغذاء والدواء والتعليم! وحتى المصنوعات المفيدة كالآلات الحاسبة والعقول الالكترونية ذات التقنية العالية قد تجد طريقها إلى قطر لا حاجة له فيها، لأن لديه ما يفي بأغراضه المتواضعة، وفي حالات أخرى قد يفلح تجار السلاح في تزويد اقطار نامية بأسلحة باهظة التكاليف، هي في غنى عنها[2]!!.

---

(١) op. cit, p. 26.

(٢) op. cit, p. 27.

إن الدعوة إلى إقامة نظام اقتصادي دولي جديد، قد تبدو براقة، عندما تتحدث عن إعادة النظر في تقسيم العمل الدولي بين الأقطار الصناعية والأقطار النامية، أو عن الحوار بين الجنوب والشمال، وتخصيص المزيد من موارد الدول الغنية لإعانة الدول النامية في صورة قروض وعون فني، ولكن هذا البريق لا يلبث أن يزول، عندما تصبح القروض ذريعة لمزيد من الهيمنة الغربية والتسلط السياسي على المجتمعات النامية والتدخل في أخص شئونها الداخلية[1].

ودعوة الأقطار النامية إلى طلب المزيد من العون الخارجي وفتح أبوابها للشركات العالمية الكبرى[2] - في رأي الدكتور جلال أمين - لن يؤدي إلى مزيد من التنمية بقدر ما يعني الاسراع في نقل نمط الحياة الغربية إلى العالم الثالث، وإغراق المجتمعات النامية بطوفان من السلع والقيم الغربية لن يسهم في زيادة رفاهية تلك الشعوب إلا بقدر لا يكاد يذكر، في الوقت الذي يؤدي فيه - لا محالة - إلى انشطار الحياة الاقتصادية والاجتماعية إلى نمطين: نمط تقليدي ونمط غربي، وهذا ما لا يمكن أن يسمى «تنمية» الا من قبيل العبث بالألفاظ[3].

ثم ماذا تعني هذه الإعانات، في الوقت الذي تنبثق فيه سياسات المجتمع الصناعي عن «فلسفة قوامها الاحتكارات الكبرى التي تسعى لتعظيم الأرباح بكل الوسائل واستخدام أساليب متنوعة لخلق ندرة مصطنعة في المواد لزيادة الأسعار ومن ثم الأرباح»[4]، بل امتدت سياسات الدول الصناعية إلى «تقييد الانتاج الزراعي في تعاملها مع الدول الأخرى، وشراء الحكومات لهذه المحاصيل وتخزينها بل وحرق بعض هذه المحاصيل، كل ذلك من الأساليب

---

(١) G. Amin op. cit. p.30.

(٢) Multinational Corporations.

(٣) كما نرى في تجربة عدد كبير من دول العالم الثالث.

(٤) عبد الرحمن العتيقي، وزير المالية الاسبق لدولة الكويت في خطابه الافتتاحي لندوة النظام الاقتصادي الدولي الجديد والعالم العربي، الكويت ٢٧- ٢٩ مارس ١٩٧٦، ص٢.

المعروفة في العلاقات الدولية ولا تزال ذاكرتنا ـ والمتحدث هنا الشيخ عبد الرحمن العتيقي ـ تعي سياسات تقييد الانتاج الغذائي في أمريكا وحرق البن في البرازيل والحليب في بعض دول السوق الأوربية المشتركة حيث تحدد كمية الصادرات ويطعم الفائض للحيوانات حتى لا تنخفض الاسعار »[1].

أما في النظام الاشتراكي، « فان هيمنة الدولة والقضاء على الحافز الفردي[2] أضعف الكفاءة الانتاجية، خاصة في مجال الزراعة مما سبب مزيدا من الضغط والمزاحمة على فائض الانتاج الغذائي العالمي ـ وهكذا ادى النظامان المتعارضان إلى نتائج غير مرضية »[3].

ثم وجّه الشيخ العتيقي الدعوة إلى العلماء المشاركين في الندوة إلى الاهتمام بالنظام الاقتصادي الاسلامي، قائلا:

« وإذا كنا نحن دول العالم الثالث وعلى وجه الخصوص العالم العربي، قد وقعنا في النظام الاقتصادي العالمي موقع المتخلف وتحملنا العبء الأكبر من مساوئه، فكم أحرى بنا أن نفكر من جانبنا في أساليب جديدة نسعى إليها في نهضتنا ولا نكتفي بموقف المتفرج والمقلد، وأود أن أشير هنا إلى نظام ربما أهملناه بأكثر مما ينبغي وقد بهرتنا إنجازات الغرب وأقصد نظامنا الاقتصادي الاسلامي وأملي كبير في أن يحظى هذا الموضوع بعنايتكم من الدرس، وعندما أعرض أهمية النظام الاسلامي فلا أصدر في ذلك عن تعصب للاسلام كمسلم، وهو أمر مطلوب مني، ولكن رغبة في الاسهام الجاد والأصيل من دولنا لحل مشاكل العالم الاقتصادية... ومن واجبنا أن يكون لنا دور خلاق

---

(١) العتيقي، المصدر نفسه، ص٣.

(٢) تلزم الدول الاشتراكية الزراع ببيع محصولهم للحكومة بأسعار منخفضة، باعتبار ذلك وسيلة من وسائل تدبير الموارد اللازمة للاستثمار الانمائي، انظر:

Oskar Lange, Economic Development, Planning and International Co-operation. Szkola Glowna Planowant I Statystyki, Warszawa. 1965, p. 17.

(٣) المصدر نفسه.

وإضافة أصيلة للتراث العالمي »[1]. انتهى.

ويلخص الدكتور عبد الحميد الغزالي مثالب النظام الاقتصادي العالمي السائد في قوله، إن: «القوى الانتاجية، رغم وفرتها، تعاني من التبديد الواضح والاستخدام الرديء... وعلاقات الانتاج في داخل الواحدات القومية، والعلاقات الاقتصادية بين هذه الوحدات تتسم بالاستغلال... وبجانب انتاج منتجات حربية عديدة ومتقدمة كانت المنتجات الاقتصادية ـ المدنية ـ محدودة وغير كافية وكانت النتيجة انتشار المجاعات في الربع الأخير من القرن العشرين... بل الأكثر من ذلك منتجات زراعية يقذف بها في البحر ومحصولات زراعية لا تحصد لمجرد تثبيت الاسعار في داخل بعض الوحدات القومية في وقت يموت فيه الإنسان جوعا في وحدات قومية اخرى »[2].

وإزاء هذا التحليل والتشخيص الدقيق لأزمة الاقتصاد العالمي، وهي أزمة اقتصادية فكرية اخلاقية، تبدو سطحية أفكار الذين بهرتهم شعارات «الحوار بين الجنوب والشمال» وإعادة النظر في «تقسيم العمل الدولي» باعتبارها مفهومات جديدة لتطويق الأزمة العالمية!! ومؤلف كتاب «الفجر الكاذب» يعبر عن هذا الفهم السطحي حين يقول:

« وعلى الصعيد الدولي برزت مفهومات جديدة (وهي جديدة حتى بحساب هذا العصر) تدعو إلى تحالف فقراء العالم ضد تطفيف موازين التجارة الدولية لمصلحة الأغنياء وتذهب في دعوتها للمطالبة بالقضاء على النظام الاقتصادي الدولي الراهن الذي يكرس علاقات التبعية بين هؤلاء الأغنياء والفقراء ويتجاوز هذا التحالف بطبيعته الانقسام الديني، إذ أنه يجمع بين المسلم والماركسي والهندوكي والبوذي، بل إن هؤلاء المجوس والملاحدة (الهند

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) عبد الحميد الغزالي، «نحو محاولة تشخيص أزمة الاقتصاد العالمي»، ندوة النظام الاقتصادي الدولي الجديد والعالم العربي، الكويت، ٢٧ـ ٢٩ مارس ١٩٧٦م. ص١٧ـ١٨.

ويوغسلافيا مثلا) هم كما سلف القول أكثر الدول حماسا لمحاربة الاستغلال الدولي في منظومة دول العالم الثالث من بعض الدول الاسلامية.. وتبعا لهذا، فان الحديث إزاء هذا الواقع، عن اقتصاد إسلامي جوهره الزكوات والربا وبضعة شعارات عن التكافل والتراحم ووحدة الامة الاسلامية حديث يعكس جهلا فاضحا بمقومات الاقتصاد القومي وهيكل الاقتصاد الدولي على السواء »[1]!! انتهى.

إن القضية - كما وضح من التحليلات السالفة ليست قضية تحالف ومفاوضات، بقدر ما هي قضية « رؤية فكرية » و« مذهبية اقتصادية » تهيمن على سلوك العالم الصناعي، غربية وشرقية وتخترق بعض أمم العالم الثالث - بدرجات متباينة - وتسيطر على بعضها سيطرة كاملة، ومن ثم يصبح الحديث عن « تحالف يجمع بين المسلم والمجوسي والملحد » - على حد تعبير الكاتب - حديثا نظريا فجًّا، لأن الدول الصناعية الكبرى تصوغ علاقاتها مع غيرها من الدول النامية وفق « مذهبيتها الاقتصادية » وتغليب مصلحتها الخاصة على كل مصلحة سواها، وتقوم رؤيتها «على تقسيم الاقتصاد العالمي إلى محور ثابت متمثل في الدول الصناعية ودول تابعة تدور في فلكها وهي الدول النامية »[2].

وقد أثبتت التجربة أن دول العالم الثالث ما زالت أسيرة الدول الصناعية في نموها الاقتصادي، على الرغم من كثرة الحديث عن الحوار بين الجنوب والشمال وذلك انها لا تملك قوة تساوم بها[3]، وأنّى لها أن تفاوض طرفا هي مدينة له بلقمة الخبز التي تقتات بها، إن لم يكن بعضها ضالعا في الفلسفة الاقتصادية والتبعية الثقافية للعالم الصناعي الذي تفاوضه وهو يتحدث من موقع الوصاية

---

(١) منصور خالد، الفجر الكاذب، مصدر سابق، ص٣٣٥.

(٢) Said El-Naggar: Landmarks in the Development of the New International Economic Order, Seminar on, the N. Int. Eco. Order & The Arab World, Kuwait, 27-29 March 1976, p. 5.

(٣) Said El-Naggar, op. cit, p. 29.

والهيمنة السياسية والاقتصادية. إن الدول النامية في حاجة ماسة الى إعادة النظر في نمطها الانمائي المأخوذ عن الغرب، والذي تمخض عن إفراز طائفة محدودة في المجتمعات النامية تستمتع بمظاهر البذخ المستوردة، وتَسَرُّب قيم اجتماعية وأخلاقية جديدة لا تمت إلى المجتمعات النامية بصلة، والنمط الحقيقي للتنمية هو ما ينبع من محيط المجتمع نفسه، ولا يتعين بالضرورة أن يكون هذا النمط مطابقا لمفهوم التنمية في المجتمعات الغربية، رأسمالية كانت أم اشتراكية.

وتقف أمة الاسلام اليوم في مقدمة الشعوب التي تستطيع أن تسهم إسهاما إيجابيا في تصحيح القيم والمفاهيم والعلاقات التي قام عليها النظام الاقتصادي السائد. والهدف الحقيقي للتنمية ـ في المنظور الاسلامي ـ أكبر من مجرد تحقيق زيادة في الانتاج وإحداث تغيرات هيكلية في البنية الاقتصادية.

ولئن ارتبطت فلسفة التنمية في المجتمعات الغربية بفلسفة الغرب ونظمه وقيمه الاخلاقية والاجتماعية، فان للاسلام قيمه ومعاييره التي لا تنفصل عن أوجه النشاط الانساني الأخرى بما فيها النشاط الاقتصادي. وهي القيم التي توجه المجتمع وتعصمه من التردي في مهاوي الترف والأثرة والظلم، وتمنح الفرد والمجتمع قدرة فائقة على البذل والانتاج وتثمير الأموال والعدالة في توزيع الثروة، لأن الإنسان ـ في المفهوم الاسلامي ـ مستخلف في الأرض لاعمارها بنور الايمان وإشاعة السلام والحكم بالعدل والقسطاس المستقيم، وهو مسئول يوم القيامة «عن عمره فيم أفناه وعن عمله فيم فعل وعن ماله من أين اكتسبه وفيم أنفقه وعن جسمه فيم أبلاه»[1].

(١) من حديث «أبواب صفة القيامة»، «عن عبدالله بن عبد الرحمن... الخ» حديث حسن صحيح، انظر: عارضة الاحوذي بشرح صحيح الترمزي، للإمام الحافظ ابن العربي المالكي (٤٣٥- ٥٤٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت بغير تاريخ، الجزء التاسع، ص٢٥٣.

خاتمة

لقد ارتضى الغرب «العلمانية» مذهبا في الحياة، وحدد موقفه من الدين ومن الكنيسة فوضع حدا فاصلا بين ما يجوز للكنيسة ان تخوض فيه من أمور المجتمع وما لا يجوز لها أن تتخطاه، وحصرت العقيدة الدينية في نطاق الضمير وعلاقة الفرد بربه، إن شاء أن يؤمن! أي أن المجتمع الغربي نصب نفسه رقيبا على الكنيسة، يحدد لها رسالتها ويخضع تعاليمها ويطوعها لتفسيراته الخاصة زاعما أن سنة التطور لا تجعل للدين - بالمفهوم الغربي طبعا - مكانة ثابتة ولا مفهوما محددا، فلا بد من أن تدور العقيدة الدينية في فلك التفكير البشري ونزوات الانسان الذي أحاط نفسه بقداسة أسماها «العقلانية» وهالة أطلق عليها اسم العلم الحديث الذي يقوم على الحس والمشاهدة والتجربة، وكل ما لا يدخل في هذا المجال فهو رد!!

اما شريحة المجتمع الاوربي الأخرى التي أقامت فلسفتها الاجتماعية على مبدأ أزلية المادة وانكار وجود خالق الكون، فلم تعد لها قضية مع الايمان، لأن الدين في نظرها لا يعدو أن يكون مظهرا من مظاهر البناء الخارجي أو العلوي، الذي تفرزه وسائل الانتاج المادي (عند الماركسيين)، يستوي في ذلك الدين والفن والقيم الاخلاقية والجمالية الخ! وليس ثمة مجال للحديث عن وحي يوحَى ورسل تُبعَث من لدن حكيم خبير.

وعند تلاميذ الفلسفة الوضعية صُنِف الدين وهمًا من الأوهام التي داعبت

الإنسان في طفولته الفكرية[1]. اما في عصر العلم، فقد جاوز الإنسان عهد الطفولة إلى مرحلة النضج وسيجد في عصر العلم اليقيني جوابا لكل سؤال!!

ومن ثم اضحى الدين خاضعا لتطور المجتمع الإنساني يدور معه حيث دار، ولكنه (أي الدين) سيظل، إن وجد، محصورا في عالم الشهادة، بمعزل عن الوحي والرسل والانبياء كما كان الحال في الأديان التقليدية! وربما آثرت طائفة أخرى الاعتصام «باللاأدرية» قانعة بمباهج دنياها، غير عابئة بأخراها.

تلك، في إيجاز، مشكلة المجتمع الغربي الذي يحاول أن يتجاوزها بالانصراف عن مصير الإنسان الأبدي الى العناية بمصيره الدنيوي، فيتخذ من إنجازات العلم الحديث والارتقاء بمستوى الإنسان المعيشي، ولا بأس من إضافة «الفكري والروحي» مظلة يحتمي بها من مواجهة السؤال الخطير: لماذا خلق الإنسان وإلى أين المصير؟

ومن خلال هذه الفلسفة المادية والنظرة السطحية لمشكلة الإنسان انبثقت نظرة الغرب إلى المجتمع وقضاياه الاجتماعية والاخلاقية والتربوية والتشريعية والنفسية والاقتصادية.

غير ان الغرب لم يكتف باعتناق هذه الفلسفة وممارستها في حدود مجتمعاته، وانما جاوز ذلك إلى محاولة فرضها بطريق مباشر او غير مباشر، على مجتمعات اخرى، ومن بينها المجتمع الاسلامي الذي تختلف نظرته إلى الإنسان والكون والحياة اختلافا جذريا عن نظرة الغرب.

ومن هنا جاءت ردود الفعل في العالم الاسلامي لهذا التحرش الغربي، على مدى قرن من الزمان. وازداد الغرب تفاؤلا بانتصار نظمه الاجتماعية وقيمه الاخلاقية في العالم الاسلامي، عندما رأى طائفة من ابناء المسلمين تعتنق افكاره وتبشر بها وتزينها لغيرهم، بحجة ان العالم الاسلامي مدين للغرب بما

---

(١) قباري محمد اسماعيل، اصول علم الاجتماع ومصادره، مصدر سابق ص١٥٣- ١٥٤.

يستمتع به من ثمار العلم الحديث التي يعتمد عليها المسلمون في معاشهم، وغاب عن أصحاب هذا المنطق، ان التقدم العلمي والتقني ملك للبشرية بأسرها بغض النظر عن الانتماء العقدي للمجتمعات المنضوية تحت لواء الاسرة البشرية، وان المسلمين وغير المسلمين شركاء في هذا العطاء، وحتى اذا سلمنا جدلا بان احدث الانجازات العلمية تمت على ايدي الغربيين وحدهم فليس في ذلك ما يبرر الامتنان. وعقيدة المسلم لا مجال فيها للمساومة، لان العقيدة تمثل جوهر حياته في الاولى وتحدد مصيره في الآخرة. ولعل هذا ما دفع العالم الفيلسوف محمد نجيب العطاس إلى وصف هذه الطائفة من العلمانيين المسلمين الذين بهرتهم الانجازات العلمية الحديثة، بأنهم اثبتوا عجزهم عن استيعاب المدلول الحقيقي للفكر الاسلامي بقدر ما قصر ادراكهم عن النفاذ إلى نظرة الغرب الحقيقية وما تمخض عنها من انماط الفكر والمعتقدات[١]. وقد بلغت النزعة العلمانية - في نظر الدكتور عبد اللاوي محمد - احيانا حدا جاوز الاكتفاء بفكرة تجديد الاسلام إلى التخلي عنه وطرح الفكر الغربي بديلا له واعتناق مفاهيم اجتماعية وسياسية خارجة عن الرؤية الاسلامية للكون والحياة والإنسان[٢]. إن الرجوع إلى الأصل - كما يقول الدكتور عبد اللاوي - «له معنى خاص عند المفكرين المسلمين: إنه يتضمن الرجوع إلى مبادئ هي في محتواها وجوهرها متعالية على الزمان لأنها ذات مصدر إلهي على الرغم من ارتباطها بواقع عصر النص»[٣].

أما العلمانيون الذين جرفهم تيار الفكر الغربي فانهم يعتبرون الرجوع الى الاصل (القرآن والسنة) نكوصا على الأعقاب أو على حد تعبير بعضهم

---

(١) Syed Muhammed Naquib Al-Attas: Islam, Secularism and the Philosophy of the Future Mansell Publishing Limited, London - New York, 1985, p.13.

(٢) عبد اللاوي محمد، بحث عن مشكلة المنهج عند المفكرين المسلمين المعاصرين وعند المحدثين، محاولة انشاء علوم انسانية اسلامية»، اللقاء العالمي الرابع، قضايا المنهجية والعلوم السلوكية، الخرطوم ١٥-٢٢ يناير ١٩٨٧م، ص٢.

(٣) المصدر نفسه.

« سلفية ارتدادية » و« غيبوبة حضارية »[1]، وذلك على الرغم من ان الارتباط بالأصل ـ في الفكر الاسلامي ـ لا يعني إغلاق المنافذ على المستقبل، بل ـ على نقيض ذلك ـ يمثل نقطة الانطلاق المبدع نحو المستقبل القريب (في الحياة الدنيا) والمستقبل الأبدي (في الحياة الأخرى).

لقد سلفت الإشارة الى نماذج من التبعية الفكرية المطلقة للفكر الغربي، في كثير من المصطلحات التي طفحت بها مؤلفات دعاة العصرية والتجديد في وطننا العربي والاسلامي، عندما تطرقوا إلى الحديث عن الاسلام، مثل: « الفكر الديني » « الصراع الطبقي » « الخلط بين الدين والسياسة » الخ، وبينا مصدر تلك المصطلحات وأصولها المتمثلة في الفكر الغربي عامة والفكر الاستشراقي بوجه خاص، كما اوضحنا أن التشكيك في القرآن الكريم والسنة المطهرة والافتراء على صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم باسم « الموضوعية » أو إعادة تفسير القرآن بما يلائم روح العصر، والهجوم على العربية الفصحى، كل ذلك كان نقلا حرفيا عن المستشرقين، ووجدنا أن مزاعم بوخنر وشبرنجر وجولدتسيهر ورينان ومرجليوث وڤلهاوزن وأوجست كونت ودوركايم وكارل ماركس، وشاخت وڤلهلم سبيتا وولمور وجب وجرونباوم وبرناد لويس وكارناب الخ ألبست ثوبا عربيا وسميت تجديدا في مؤلفات شبلي الشميل وطه حسين وعلي عبد الرازق وسلامة موسى واسماعيل أدهم ولويس عوض وفؤاد زكريا وزكي نجيب محمود وآخرين من دونهم. ولا بأس من أن نضيف إلى ذلك دفاع العلمانيين في تركيا الكمالية[2] عن فعلتهم، كما نقلها الينا المستشرق ولفرد كانتويل سميث في كتابه « الاسلام في العصر الحديث ».

استهل سميث حديثه عن تركيا العلمانية قائلا: إن الاتراك (أي بعد ان تولى كمال أتاتورك السلطة) ـ دون سائر الشعوب الاسلامية ـ هم وحدهم

---

(١) انظر الفصل الثالث: (الثوابت والمتغيرات وتهافت الفكر العلماني) والفصل الرابع.

(٢) نسبة إلى كمال أتاتورك.

الذين كانوا يعرفون ما يريدون»[1]. ثم اورد حجج من التقى بهم من دعاة العلمانية الذين شاركوا أتاتورك توجهه اللاديني ونافحوا عن حملته المعادية للاسلام، قائلين: «إن تركيا الكمالية لم تنبذ الاسلام، لكن العرب هم الذين لا يعرفون الاسلام. وفي رأيهم أن الاسلام ليس دينا واحدا، إنما هو ثلاثة أديان: فهناك دين القرآن ودين العلماء ودين العامة. أما دين العلماء فيمثل الجمود الفقهي وهذا ما تخلصت منه تركيا. ودين العامة ضرب من الاعتقاد في الخرافة. وكل ما فعلته تركيا اللادينية أنها صححت الاسلام وأعادت للدين صفاءه وحقيقته، وهي ان الدين أمر شخصي يتعلق بضمير الفرد وانهم حرروا الدين بفصل الكنيسة عن الدولة»[2]. ثم اردفوا قائلين: «إننا قطعا لم ننبذ الاسلام، بل نؤمن بالاسلام الصحيح الذي جاء به محمد (صلى الله عليه وسلم). لقد قضينا فقط على رجال الدين. ونحن نستطيع الآن أن نفهم القرآن فَهْماً أفضل بعد ان اصبح يكتب باللغة التركية بدلا عن العربية... إننا انقذنا الاسلام من التشويه الذي أصابه وحلنا دون تدخل رجال الدين في السياسة»[3] انتهى.

وقصة انحراف الدين عن رسالته الروحية إلى التدخل في الأمور السياسية والدنيوية فكرة غربية محضة، بل نجد ان الاستاذ توينبي يرد أصل هذا الانحراف إلى الدولة الاسلامية في المدينة المنورة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم حين يقول: «كان الاسلام قبل الهجرة دعوة دينية مضطهدة في مكة ولكنها انحرفت ـ بعد الهجرة ـ إلى السياسة وأمور الدنيا عندما أقام المسلمون دولتهم في المدينة (المنورة) استجابة لنداء الاوس والنزرج»[4].

---

(١) Wilfred Cantwell Smith: Islam in Modern History, A Mentor Book, 1963, p. 167.

(٢) Smith, op. cit, pp. 180- 181.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) Toynbee (A.J.): An Historian Approach to Religion, Oxford University Press London, 1956, p. 110.

ولعل اخطر ما بلغته حملة التغريب أنها جعلت بعض ضحاياها في نهاية العقد الثامن من القرن الميلادي العشرين أبواقا تردد جهرة ما كان مستشرقو القرن التاسع عشر يبثونه ـ على استحياء ـ في بحوثهم، واما اليوم فقد بلغت الجرأة بأحد الكتاب المعاصرين أن يعلن على رؤوس الاشهاد أن الاسلام دين العرب وحدهم، خالصا لهم من دون سائر البشر، وان القرآن الكريم جاء لمخاطبة العقل العربي «لأنه ـ على حد تعبير الكاتب ـ لا يليق ان يخاطب من لا يفهم العربية باللغة العربية»[1]! ذلك هو الدكتور محمد أحمد خلف الله، وكأن صحيفة الأهرام أحست بما ينطوي عليه مقال هذا الكاتب من تدليس وسخف وتحريف لمقاصد القرآن الكريم، فنشرت في ذيل المقال تعريفا بالكاتب جاء فيه:

«كاتب هذا المقال من أبرز المفكرين الاسلاميين المعاصرين ومن رواد الحركة القومية[2]»!!

ان شمول الخطاب القرآني و«عالمية» الدعوة الاسلامية التي آمن بها الانس والجن[3] ثابتة بنص القرآن الكريم ولا مجال فيها للمراء، ولكن الكاتب بادعائه هذا إنما يكشف عن جرأة لا مثيل لها في التدليس والتقول على كتاب الله

---

(١) محمد احمد خلف الله، الاهرام بتاريخ ٨٧/٩/١٦، ص١٢ مقال «السياسة العربية للأحزاب المصرية ـ تعليقات وملاحظات: الاسلام هو البدائل الآلهية للمتغيرات العربية».

(٢) المصدر نفسه.

(٣) ﴿قل أوحي إليَّ أنه استمع نفر من الجن فقالوا إنا سمعنا قرآنا عَجَبًا يهدي إلى الرشد فآمنا به ولن نشرك بربنا احدا﴾. سورة الجن، ١ و٢.
تصدى بعض علماء مصر وعلى رأسهم الامام الأكبر شيخ الأزهر، فضيلة الشيخ جاد الحق علي جاد، للرد على هذا الادعاء ولكن صحيفة الأهرام التي فتحت صدرها لمقال الدكتور خلف الله ونشرته في مكان بارز عزَّ عليها أن تنشر حديث شيخ الأزهر ـ عملا بحرية النشر ـ فاكتفت بتلخيصه تلخيصا مشوها في ركن قصي من الصحيفة (عن مجلة الاعتصام: العددان الخامس والسادس محرم ـ صفر ١٤٠٨هـ، اكتوبر ١٩٨٧م: ص٣٩ـ٤١).

وتاريخ الاسلام. فإذا زعم الكاتب ان القرآن الكريم لا يخاطب غير العرب «لأنه لا يليق ان يخاطب من لا يفهم العربية باللغة العربية»[١]، فما معنى مخاطبة رسول الله صلى الله عليه وسلم كسرى وقيصر والنجاشي والمقوقس؟ هل كان هؤلاء يفهمون العربية، أم ان الكاتب لا يثق في تلك الرسائل تأسيا بمن ذكرنا من المستشرقين؟ ولو أن الدكتور محمد احمد خلف الله سأل نفسه: «من أين له هذه الفصاحة التي يتطاول بها على الاسلام ومقاصد القرآن وآياته البينات؟ لعلم أنه مدين بتحرير لسانه من العجمة، إلى «عالمية». الخطاب القرآني الذي شرفت به مصر فأنار قلبها بالإيمان وابدل عجمتها لسانا عربيا مبينا لا تشوبه لكنة اغريقية[٢]!!.

ومما يثير الأسى أن يجهر كاتب مسلم بمثل هذا القول في وقت أقبلت فيه صفوة من مفكري العصر الحديث وعلمائه ـ لا سيما من الغربيين ـ على الاسلام تلتمس فيه غذاء العقل وهداية القلب وطمأنينة النفس، بعد أن أشهرت فلسفات الغرب أفلاسها وافضت بمعتنقيها إلى طريق مسدود.

لقد ذكر الدكتور عبد الحليم محمود أن عالما أمريكيا زار الأزهر عام ١٩٤٨م وقال في حوار له مع شيخ الأزهر وقتئذ، الإمام عبد المجيد سليم: «ان الغرب الآن في حالة روحية مضطربة متأرجحة ومن الممكن أن يتجه إلى الاسلام ولكن من المحتمل أيضا أن يتجه إلى صوفية الهند، فهل أعد الأزهر برنامجا لتوجيه الغرب نحو الاسلام[٣]؟

ان الخواء الروحي الذي يعانيه الغربيون واحساسهم العميق بالعجز عن التوفيق بين الدين والدنيا، من العوامل الهامة في الاقبال على دراسة الاسلام والاستجابة له لأنه دين الفطرة:

---

(١) محمد أحمد خلف الله، الأهرام، مصدر سابق.

(٢) كانت اليونانية ومن قبلها الديموقيطية لغة مصر الرسمية قبل ان تستعرب مصر باعتناقها الاسلام. انظر: علي ابراهيم حسن، مصر في العصور الوسطى»، مصدر سابق ص٢٢.

(٣) عبد الحليم محمود، أوربا والاسلام، دار المعارف بمصر، ١٩٧٩، ص٧.

﴿وإذ اخذ ربُّك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدَهم على انفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين ★ أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون﴾[1].

وربما آن للغرب، لا أن يصحح فهمه للإسلام فحسب، بل أن يصحح مفهوم الدين والعلم والحياة، وسيجد في العقيدة الاسلامية خير معين له على وضع العلم التجريبي في موقعه الصحيح، بعد أن وضح أن الثورة العلمية التي غيرت وجه الحياة الحديثة كانت مصدر قوة الغرب وهزيمته على السواء، ذلك أن المنتشين بانتصار العلم جاوزوا الحد فحمّلوا العلم ما لا يطيق، ودفعوا به إلى مجالات لا يملك القدرة على اقتحامها، وهذا ما حمل أوجست كونت ـ في القرن التاسع عشر ـ على الاستبشار بفجر «المرحلة العلمية» أو المرحلة اليقينية في أطوار الفكر الإنساني، ولكن سرعان ما خاب رجاؤه عندما وضح له ولغيره أن الطريقة العلمية عجزت عن أن تؤتي ثمارها المرجوة في مجال الدراسات الاجتماعية التي ظلت نتائجها بعيدة عن اليقين، إن لم يكن بعضها موضع شك! إن تطبيق المنهج العلمي الصارم في الجانب المتعلق بالمادة والحواس شيء، وتطبيقه فيما وراء ذلك شيء آخر، فأنّى للعلم التجريبي أن يخوض في عالم الغيب وخلق الإنسان ومصيره الأبدي، حتى تصاغ النظريات التي تنكر وجود خالق الكون باسم التفكير العلمي؟[2].

وما لم يدرك الغرب ان للحس والتجربة والمشاهدة والمختبر حدودا يتعذر تخطيها، فسيظل سابحا في متاهات لا نهاية لها. وقد اشار احد الباحثين

---

(١) سورة الاعراف، الآيتان ١٧٢، ١٧٣.

(٢) كما فعل مثلا الفيلسوف الالماني الملحد لودفج بوخنر (Ludwig Buchner (1824-1899. لقد أثار هذا الفيلسوف ضجة كبرى بتفسيره المادي للكون، فزعم أن المادة تتطور من تلقاء نفسها وأنها ليست مخلوقة (انكار الالوهية) واتخذ من نظرية التطور لداروين ذريعة لتأييد مذهبه انظر: Encyc. Brit (Mic) Vol. 2, p. 337.

المعاصرين إلى هذه المشكلة حين قال:

« ولكن الغرب أي اوربا وامريكا ولحقت بهم روسيا قد بلغت عندهم الثقة بالطريقة العلمية إلى حد التقديس، لا سيما في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين إلى: درجة أصبحوا منحرفي التفكير... لأنهم جعلوا الطريقة العلمية وحدها اساس التفكير وحكموها في جميع الاشياء وتجاوزوا ذلك إلى حد أن صار بعضهم يبحث فعلا امورا لا علاقة للطريقة العلمية بها كالأفكار المتعلقة بالحياة والمجتمع »[1].

ومن هنا اختلفت نظرة العلماء الاسلاميين المحدثين إلى العلوم الاجتماعية والإنسانية عن النظرة التقليدية لعلماء الغرب ومن شايعهم، لأن العلوم الاجتماعية بطبيعتها وبحكم صلتها بالإنسان والنفس البشرية ـ أكثر تعقيدا من المادة التي تخضع للتحليل في المختبر[2] ومن ثم كانت نتائج الدراسات في هذا المجال تقريبية إلى حد كبير حتى في الحالات التي يبدو فيها انها محكومة بقوانين شبيهة بالقوانين التي تحكم الكواكب في مداراتها، اذ ان التعميم في مجال الدراسات الإنسانية بغرض الوصول إلى قاعدة معينة، تكتنفه كثير من الصعاب الناجمة عن فقدان المعلومات المتعلقة بالنفس الإنسانية لأنها معلومات غائرة في أعماق الإنسان بكل نزعاته الجسدية وأشواقه الروحية وخطراته القلبية ومراحل نموه في هذه الحياة الدنيا واستشراف مصيره في الحياة الأخرى.

غير ان النظرة العلمية الجديدة لديها أنباء مثيرة عن الكون قلبت كثيرا من نظريات القرن التاسع عشر ومسلماته رأسا على عقب، وهدمت كل الأسس التي قامت عليها المذاهب المادية، قديما وحديثا، اذ وضح من اكتشاف

---

(١) عبد المجيد عبد السلام المحتسب: ثلاثة كتب في ميزان الاسلام ـ التفكير العلمي للدكتور فؤاد زكريا وأزمة الوحدة العربية للدكتور عبد العزيز الأهواني وتجديد الفكر العربي للدكتور زكي نجيب محمود، دار احياء ـ التراث العربي ـ بيروت، ١٩٧٩، ص١٧ ـ ١٨.

(٢) وهذا ما ذهب إليه ايضا بعض علماء الغرب، انظر: زكي نجيب محمود أسس التفكير العلمي، دار المعارف بمصر، ١٩٧٧، ص٦٠.

المجرات التي أمكن رصدها أن للكون بداية ونهاية محددة وأن المادة ليست أزلية، بالرغم من كل شيء[1]، وأن الكون بمجموعه بما في ذلك الطاقة والمكان والزمان حدثٌ وقع في وقت واحد[2]، وأن النظريات النفسية في ظل النظرة العلمية القديمة «أسفرت عن خواء إنساني وكآبة كون يعتبر بلا خالق وبلا غاية وبلا جمال»[3]، وأن النظرة العلمية القديمة اتسمت بضيق الأفق عندما ذهبت إلى أنه لا سبيل الى معرفة أي شيء ما خلا المادة وخواصها» ومن ثم «واجهت عناءً في التوفيق بين القيم الاخلاقية والجمالية والفكرية والغاية والله»[4].

وتقول النظرة الجديدة ان المستقبل يوحي بعودة الثقافة الغربية إلى الإيمان بوجود الله الواحد، وبإعادة التأكيد على الجانب الروحي من طبيعة الإنسان[5]، وأن المادية عاجزة حتى أن تقدم لنا فهما كاملا للمادة، فهي لا تستطيع أن تفهم العقل لأنها تتصوره نتاجا ثانويا للمادة»... وان المادية، بافتقارها إلى الضوء، قد «كبلت العلم الحديث فجعلته ينزع إلى تكييف الموضوع قسرا تبعا للطريقة بدلا من تكييف الطريقة تبعا لمتطلبات الموضوع محل البحث»[6].

فهل آن للغرب أن يعيد النظر في موقفه من الدين بصفة عامة ومن الاسلام بوجه خاص؟

لقد ظل الغرب ـ في عصر العلم ـ ينظر إلى الاسلام نظرته إلى فكرة بدائية افرزتها العصور الوسطى، وخيل إليه (أي الغرب) أن الاسلام سيذوب

(١) العلم في منظوره الجديد، ص٦٣ ـ ٦٤.

(٢) المصدر نفسه، ص٦٤.

(٣) المصدر نفسه، ص١٢٩.

(٤) المصدر نفسه، ص١٣٣.

(٥) المصدر نفسه، ص١٤٧.

(٦) المصدر نفسه، ص١٣٧ـ ١٣٩.

عاجلا أو آجلا في خضم الحضارة الغربية[1]، التي اخذت زخرفها وازينت، أو ينحسر (أي الاسلام) رويدا رويدا حتى يأخذ مكانه بين الجزر المعزولة من بقايا الحضارات البائدة التي تزدان بآثارها المتاحف!!

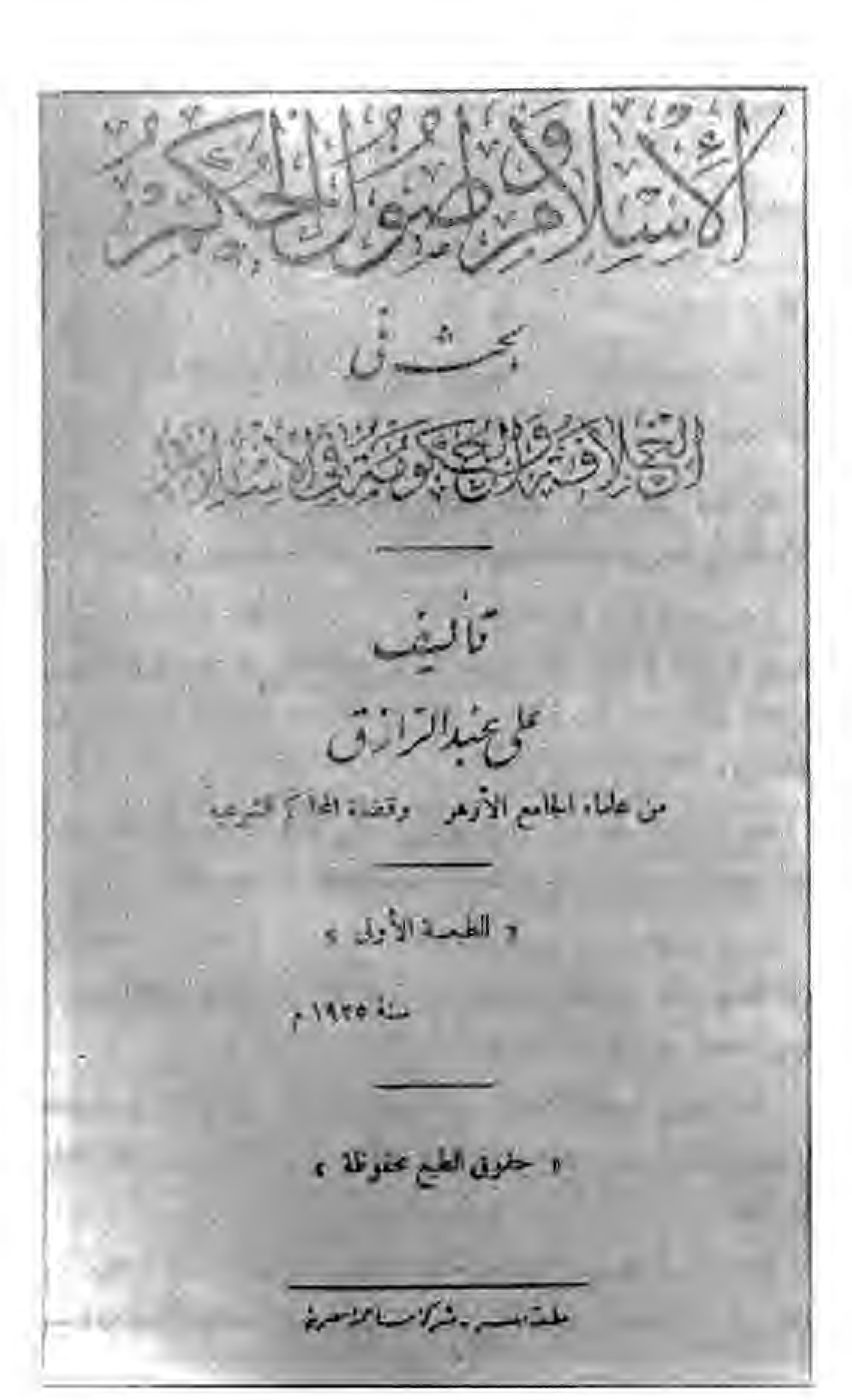
لكن احداث التاريخ اثبتت غير ذلك.

وربما يرى الغرب في وقت ليس ببعيد أن الاسلام غدا طوق النجاة الذي تتطلع إليه الأنظار، بما فيها أنظار الغربيين انفسهم.

---

(١) وهذا ما يدعو إليه بعض الكتاب في عالمنا الاسلامي حتى اليوم، من أمثال حسين احمد أمين وما ذهب إليه بالامس عبدالله جودت في تركيا العلمانية، في عهد جمعية الاتحاد والترقي وعهد أتاتورك.

الملاحق



الإسلام وأصول الحكم

بحث في

الخلافة والحكومة في الإسلام

تأليف

علي عبد الرازق

من علماء الجامع الأزهر وقضاة المحاكم الشرعية

« الطبعة الأولى »

سنة ١٩٢٥ م

« حقوق الطبع محفوظة »

مطبعة مصر – شركة مساهمة مصرية

الباب الثاني

الدولة العربية

الزعامة بعد النبي عليه السلام انما تكون زعامة سياسية ـ أثر الاسلام في العرب ـ نشأة الدولة العربية ـ اختلاف العرب في البيعة:

(١) زعامة النبي عليه السلام كانت، كما قلنا، زعامة دينية، جاءت عن طريق الرسالة لا غير. وقد انتهت الرسالة بموته صلى الله عليه وسلم فانتهت الزعامة أيضًا، وما كان لأحد أن يخلفه في زعامته، كما انه لم يكن لأحد أن يخلفه في رسالته.

فان كان ولا بد من زعامة بين أتباع النبي عليه السلام بعد وفاته، فانما تلك زعامة جديدة غير التي عرفناها لرسول الله صلى الله عليه وسلم.

طبيعي ومعقول إلى درجة البداهة أن لا توجد بعد النبي زعامة دينية، وأما الذي يمكن أن يتصور وجوده بعد ذلك فانما هو نوع من الزعامة جديد. ليس متصلا بالرسالة ولا قائما على الدين. هو اذن نوع لاديني.

وإذا كانت الزعامة لادينية فهي ليست شيئًا أقل ولا أكثر من الزعامة المدنية أو السياسية، زعامة الحكومة والسلطان. لا زعامة الدين. وهذا الذي قد كان.

(٢) رفعت الدعوة الاسلامية شأن الشعوب العربية من جهات شتى، ولم يكن إلا ريثما أهاب بهم الداعي إلى الاسلام، حتى استحالوا أمة واحدة من

خير الامم في زمانهم، واستعدوا بمثل ما يستعد به شعوب البشر لان يكونوا سادة ومستعمرين.

عقيدة صافية من دنس الشرك، وإيمان راسخ في أعماق النفس، وأخلاق هذبها رسول الله، وذكاء أنمته الفطر السليمة، ونشاط أمدتهم به الطبيعة، ووحدة في الله قاربت منهم ما تباعد، ولاءمت ما تباين، وجعلتهم في دين الله اخوانًا. ذلك شأن العرب يوم مات رسول الله عليه الصلاة والسلام.

شعب ناهض كالعرب يومئذٍ لا يمكن إذا انحلت عنه زعامة النبوة أن يعود راضياً، كما كان، أمماً جاهلية، وشعوبا همجية، وقبائل متعادية، ووحدات مستضعفة.

إذا هيأ الله لامة أسباب القوة والغلبة فلا بد أن تقوى ولا بد أن تغلب، ولا بد أن تأخذ حظها من الوجود كاملا غير منقوص، فلا بد إذن أن تقوم دولة العرب، كما قامت من قبلها دول وقامت من بعدها دول.

(٣) لم يكن خافيا على العرب أن الله تعالى قد هيأ لهم أسباب الدولة، ومهّد لهم مقدماتها، بل ربما كانوا قد أحسوا بذلك من قبل أن يفارقهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولكنهم حين قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذوا من غير شك يتشاورون في أمر تلك الدولة السياسية، التي لم يكن لهم مناص من أن يبنوها على أساس وحدتهم الدينية التي خلفها فيهم النبي عليه السلام «وما كانت نبوة إلا تناسخها ملك جبرية»[1].

كانوا يومئذٍ إنما يتشاورون في أمر مملكة تقام، ودولة تشاد، وحكومة تنشأ إنشاء. ولذلك جرى على لسانهم يومئذٍ ذكر الامارة والامراء، والوزارة والوزراء، وتذاكروا القوة والسيف، والعز والثروة، والعدد والمنعة، والبأس والنجدة. وما كان كل ذلك إلا خوضا في الملك، وقياما بالدولة. وكان من

---

(١) أي لا تجبر الملوك بعدها ١ هـ أساس البلاغة.

أثر ذلك ما كان من تنافس المهاجرين والانصار وكبار الصحابة بعضهم مع بعض، حتى تمت البيعة لأبي بكر، فكان هو أول ملك في الاسلام.

وإذا أنت رأيت كيف تمت البيعة لأبي بكر، واستقام له الأمر، تبين لك انها كانت بيعة سياسية ملكية، عليها كل طوابع الدولة المحدثة وانها انما قامت كما تقوم الحكومات، على اساس القوة والسيف.

تلك دولة جديدة أنشأها العرب، فهي دولة عربية وحكم عربي، ولكن الاسلام كما عرفت دين البشرية كلها، لا هو عربي ولا هو اعجمي.

كانت دولة عربية قامت على أساس دعوة دينية. وكان شعارها حماية تلك الدعوة والقيام عليها. اجل ولعلها كانت في الواقع ذات اثر كبير في أمر تلك الدعوة. وكان لها عمل غير منكور في تحول الاسلام وتطوره. ولكنها على ذلك لا تخرج عن أن تكون دولة عربية، أيدت سلطان العرب. وروجت مصالح العرب. ومكنت لهم في أقطار الأرض، فاستعمروها استعمارا. واستغلوا خيرها استغلالا. شأن الأمم القوية التي تتمكن من الفتح والاستعمار.

(٤) كان ذلك امرًا مفهومًا للمسلمين حينما كانوا يتآمرون في السقيفة عمن يولونه امرهم. وحين قال الانصار للمهاجرين «منا امير ومنكم امير» وحين يجيبهم الصديق رضي الله عنه «منا الامراء ومنكم الوزراء»[1] وحين ينادي ابو سفيان «والله أني لأرى عجاجة لا يطفئها إلا الدم. يا آل عبد مناف. فيما أبو بكر من أموركم؟ أين المستضعفان، اين الاذلان، علي والعباس!

وقال يا أبا حسن، أبسط يدك حتى أبايعك. فأبى عليّ عليه، فجعل يتمثل بشعر المتلمس.

---

(١) تاريخ الطبري ج٣ ص١٩٨.

ولـــن يقيم على ضيم يـــراد بـــه ألا الاذلان غير الحي والوتـــــد
هذا على الخسف معكـوس بـرمتـه وذا يشيح فلا يبكـي لـه احـد[1]

وحين سعد بن عبادة رضي الله عنه يرفض البيعة لأبي بكر وهو يقول: والله حتى أرمينكم بما في كنانتي من نبلي، واخضب سنان رمحي، واضربكم بسيفي ما ملكته يدي. وأقاتلكم بأهل بيتي. ومن أطاعني من قومي. فلا أفعل وأيم الحق. لو أن الجن اجتمعت لكم مع الانس ما بايعتكم حتى أعرض على ربي وأعلم ما حسابي، فكان سعد لا يصلي بصلاتهم ولا يجمع معهم، ويحج ولا يفيض معهم بأفاضتهم. فلم يزل كذلك حتى هلك ابو بكر رحمه الله»[2].

كان معروفا للمسلمين يومئذٍ أنهم إنما يقدمون على إقامة حكومة مدنية دنيوية. لذلك استحلوا الخروج عليها. والخلاف لها. وهم يعلمون.

---

(١) تاريخ الطبري ج٣ ص١٩٨.
(٢) المصدر نفسه ص٢١٠.


تحت راية القرآن
المعركة بين القديم والجديد
مقالات الأدب العربي في الجامعة، والرد على كتاب
في الشعر الجاهلي، للدكتور طه حسين، وحماة الدعوة الجديدة
التي يريد دعاتها تجديد الدين، واللغة والشمس والقمر
صحح أصوله
محمد سعيد العريان
دار الكتاب العربي

تنبيه

نلفت القراء إلى أننا في هذا الكتاب إنما نعمل على إسقاط فكرة خطرة، وإذا هي قامت اليوم بفلان الذي نعرفه فقد تكون غدًا فيمن لا نعرفه، ونحن نردّ على هذا وعلى هذا بردّ سواءٍ، لا جهلُنا من نجهله يلطف منه، ولا معرفتنا من نعرفه تبالغ فيه.

والفكرة لا تسمى بأسماء الناس، وقد تكون لألف سنة خَلَت ثم تعود بعد ألف سنة تأتي، فما توصف من بعد إلا كما وُصفت من قبل ما دام موقعها في النفس لم يتغير، ولا نظنه سيأتي يوم يُذكر فيه إبليس فيقال: رضي الله عنه.

ونحن مستيقنون أن ليس في جدال من نجادلهم عائدة على أنفسهم، إذ هم لا يضلون إلا بعلم وعلى بينة! فمن ثم نزعنا في أسلوب الكتاب إلى مَنحى بياني نديره على سياسة من الكلام بعينها، فإن كان فيه من الشدة أو العنف أو القول المؤلم أو التهكم، فما ذلك أردنا، ولكنا كالذي يصف الرجل الضال ليمنع المهتدي أن يضل، فما به زجر الأول بل عظة الثاني، ولهذا في مناحي البيان أسلوب ولذلك أسلوب غيره، ألا وإن أقبح من القبح ما جهله يسمى قبحا، وإن أحس من الحسن ما جهله حسنا، ولكل معنى باعتباره موضع، ولكل موضع في حقه وصف ولكل وصف في غرضه تعبير، ولكل تعبير أسلوبه وطريقته، فهذا ما ننبه إليه.

ولو كان أصحابنا غير مَن هم في الأثر والمنزلة لكان أسلوبنا غير ما هو في النمط والعبارة، والسلام.

الرافعي

أصل الأنواع

ونشوئها بالانتخاب الطبيعي وحفظ الصفوف الغالبة في التناحر على البقاء

تأليف العلامة الكبير

معلم القرن التاسع عشر

شارلز روبرت دارون

ونقله الى العربية

اسماعيل مظهر [illegible]

صاحب مجلة العصور ومحررها

يكمل في خمسة مجلدات

المجلد الأول

١٩٢٨

دار العصور للطبع والنشر

[illegible]

اعرف نفسك بنفسك

(فيثاغورس)

اذا استطاع انسان أن يقنعني بان فكري غير قيم، أو أن عملي غير صالح، فاني أغير أسلوب تفكيري وطريق عملي، لاني أنشد الحقيقة، سبيل الصلاح والخير.

(مارك أوريل أنطونين)

كن حر الرأي بعيدا عن كل المؤثرات التقليدية حتى لا تجد صعوبة ما في رفض رأي من الآراء اطمأنت إليه نفسك، وسكن إليه عقلك؛ اذ انكشف لك من الحقائق ما يناقضه.

ديباجة

هذا كتاب «أصل الأنواع» وهو خير ما أخرج للناس في أواسط القرن الماضي. وضعه «شارلز روبرت داروين» ليؤيد به مذهب ان الأنواع الحية من نبات وحيوان متسلسل بعضها من بعض، وان الانتخاب الطبيعي وحفظ الصفوف الغالبة في التناحر على البقاء، وما يعضد ذلك من السنن الأخرى، كالوراثة والرجعى وتأثير الظروف الخارجية والاستعداد للتغاير وغيرها، نواميس طبيعية تؤثر في الأحياء تأثيرًا يسوقها إلى قبول التغاير والانحراف عن صفات اصولها على مر الأزمان انحرافا مهما اتضع شأنه ونزل قدره، فالانتخاب الطبيعي على تلاحق الدهور لا محالة مفرق بين صورها العديدة بما يستجمعه من تلك التغايرات الفردية في الأصول الغالبة، مثبتًا بذلك ان الأنواع مهما كان تباينها في هذا العصر، فانها ترجع في حلقات التسلسل إلى اصول أولية تحولت عنها باستمرار التغاير، وانه كلما اوغلت تلك الأصول في القدم كانت أقرب إلى التجانس التركيبي والغرارة الخلقية منها إلى التنافر والاختلاف، وان ضياع ما يربط بين الصور من الحلقات الوسطى، على إمكان تعليله تعليلا يطابق الواقع ولا يخالف بديهة العقل، فان ما نراه من التدرج التام في صور الأحياء خلال تكون الطبقات، وما وقفنا عليه من الحلقات التي تربط بعض الاحياء ببعض، مع ترجيح ان كثيرًا من الحلقات لا يزال مطمورا في باطن الأرض حيث لم تبلغ إليها يد الإنسان ولم تتناولها ببحث،

ليؤيد بالبرهان حقيقة ان الأنواع لم تخلق مستقلة بين فترات الزمان كما يقرره الرأي السائد.

والمذهب بعيد عن معارضة الأديان ومخاصمة الشرائع. اما ما تناوله بعض نصراء المذهب من الأبحاث، وسوقهم القول فيه بما ينافر الأديان، فقد غشي المذهب في هذا الزمان بما يذهب بكثير من روائه ويضيع المقصود منه.

التبشير باليهودية

(ج) يقوم المفكرون اليهود المنتشرون في الجامعات، ومعاهد البحث المختصة بنشر ابحاث تصف اليقظة الاسلامية بـ« نازية اسلامية» تهدد العالم وخاصة الغرب بشر لا نظير له. من ذلك ما كتبه البروفسور برنار لويس الاستاذ بجامعة برنستون، والذي كان قبل ذلك رئيس قسم الدراسات الاسلامية في جامعة لندن. بعد ان استعرض لويس تطور الحركات الاسلامية في العصر الحديث في جميع العالم الاسلامي ابتداء من الحركة الوهابية حتى الوقت الحاضر خلص إلى القول:

« الاسلام قوة جبارة جدًا، ولكنه ما زال بحاجة للتوجيه السياسي.. وإذا كان الاسلام لم يلعب دوره في المجال الدولي، فما ذلك إلا لفقدان القيادة التي تستطيع القيام بذلك، ولكن ظهور هذه القيادة محتمل جدًا.. إن وصول الاسلام إلى مركز القوة أمر له خطورته، فهل سيتسامح الاسلام مع غير المسلمين؟ هل سيتسامح مع اليهود في إسرائيل؟ أو النصارى في لبنان، أو مع أوربا ذات الخلفية الصليبية؟

إن الاسلام دين قوة، والمسلمون يحتكرون تفسير الصواب والخطأ، ولا يسمعون من غيرهم.. فإذا لم ينتبه إلى خطر الاسلام فإن امتي السبت والأحد سيعانون نتائج وخيمة ».

(Middle East Revlew, Vol XII, No. 1, Fail, 1979).

(د) تقوم الهيئات اليهودية في امريكا ومن يناصرها من الجماعات النصرانية ببث الذعر مما يسمى «القنبلة الذرية الاسلامية»، واستعملت لذلك محطات التلفزيون الأمريكي والصحافة والطباعة، وخلاصة ذلك ان العالم الاسلامي - بما فيه العربي - والذي يتصف بالتهور وعدم ضبط النفس، يسعى جاهداً لامتلاك القنبلة الذرية، إن لم يكن قد امتلكها بالفعل، وانه حين ينتهي منها فسوف يدمر إسرائيل، ويجلب الدمار للعالم كله، وأوضح مثل لذلك، الكتاب الذي صدر حديثا باسم (القنبلة الاسلامية The Islamic Bomb) تأليف ستيف وايزمان، وهربرت كروسني.

مما تقدم يتبين لنا جانب من فصول التآمر اليهودي الجديد، ولا يجوز التقليل من أهمية ذلك في المجتمع الأمريكي، فقد بلغ تأثيره مدى جعل الرئيس - ريجان - يصرح بعد انتخابه مباشرة، فيقول:

«إن المسلمين في الشرق يعودون إلى فكرتهم القديمة التي تقول: إن الطريق إلى الجنة هي أن يضحي المسلم بحياته في قتال النصارى أو اليهود».

(مجلة التايمز، العدد الصادر في ١٧/١١/١٩٨٠م)

(هـ) الدعوة إلى هدم الأنظمة العربية المعتدلة التي تسمح بإقامة معاهد وكليات إسلامية، وتسمح للجمعيات الاسلامية بالنشاط، وإصدار الصحف والنشرات لأنها تشكل محاضن تفريخ للتطرف الاسلامي. ومثال ذلك: البحث الذي نشره (ر. ستفين همفريز)، وهو باحث مساعد في مركز دراسات الشرق الأوسط في جامعة شيكاغو.

ولقد ركز هذا الباحث على تأكيد الأفكار التالية:

- ان الأنظمة التي لا تعارض الاسلام من امثال العربية السعودية هي بيئات ينمو فيها النشاط الاسلامي، وينتهي إلى ظهور تيارات متطرفة كهذه

التي تجتاح العالم الاسلامي، ولذلك فإن هذه الأنظمة لها خطورة على الأوضاع الدولية والغربية.

ـ إن الأنظمة المتنكرة للإسلام، والتي أغلقت الكليات والمعاهد الشرعية، هي انظمة تحاول ان تجعل من المجتمع مجتمعًا دنيوياً لا علاقة للدين في شؤونه، فمثل هذه الأنظمة يجب على الدوائر السياسية الغربية ان تدعمها وان تخطط لإيجاد أمثالها في الدول المحافظة التي تسمح بالنشاطات الاسلامية.

R. Stephen Humphreys, «Islam and political Values in Saudi Arabia. Egypt and Syria», The Middle East Journal, Washington, D.C. Middle East Institute, Winter 1979, pp.1- 19).

مما يتقدم يتبين لنا ان طبيعة الأجواء الدولية المحيطة باليقظة الاسلامية تستدعي من المسلمين مراجعة وتقويمًا عميقين لأساليب العمل والعلاقات القائمة بين بعضهم بعضًا، وبين الآخرين، ولذلك فإن الواجب على المسؤولين ـ وخاصة الذين يتصدرون الهيئات الاسلامية العاملة ـ ان يعملوا على ما يلي:

١ ـ على قادة الجماعات والهيئات الاسلامية في العالم الاسلامي ان تراجع آثار التفكير المذهبي والحزبي، أو الوصاية واحتكار العمل الاسلامي لتخرج منه إلى إطار رحب واسع يسمح بالاختلافات الجزئية، واتباع سياسة حكيمة في الأقطار الاسلامية التي تسمح بالعمل الاسلامي ولا تخاصمه.

٢ ـ التحلي بالحكمة وضبط النفس والحذر من المزالق الانفعالية التي قد يحاول اليهود وأعوانهم جر العمل الاسلامي إليها في امريكا وغيرها.

٣ ـ تهيئة الاعلاميين والدعاة الاسلاميين لتبصير المسلمين بما يرام بهم وإثارة روح الوحدة بينهم، ومحاربة الاقليمية والحزبية التي تذهب بريحهم وتفتت صفوفهم.

٤ ـ القيام بحملة اعلامية ـ وحسب وسائل مناسبة ـ لتبصير الأمريكيين،

وخاصة الشباب، بالتغرير الديني الذي يراد بهم وزجهم في حرب جديدة كحرب فيتنام.

٥ ـ دراسة إمكانية الاستيطان المكثف في المناطق العربية، والثغور المواجهة لإسرائيل، فهذه المناطق فارغة نوعا ما من السكان، ولنتذكر ان فراغ سيناء قد اخلاها تمامًا من المقاومة، واثر على مجريات الحرب عام ١٩٦٧م، والواقع ان بعض الأبحاث المنشورة والأقوال المتسربة تشير إلى أن هناك خطة لتفريغ المناطق العربية المواجهة لإسرائيل، وذلك بإفقارها، ثم بعث الاضطراب السياسي فيها، ثم حصر مصادرة الثروة والعمل والتنمية في اقطار الجزيرة حتى ينسحب العرب تدريجيًا إليها من مناطق المواجهة لأنها وطنهم الأصلي الذي يجب أن يتراجعوا ويحبسوا فيه حسب منطق دعاة الصهيونية وأعوانهم.

﴿يُريدُون أن يُطْفِئوا نُور اللهِ بِأفواهِهم ويَأْبَى الله إلاّ أن يُتم نُورهُ وَلَوْ كَرِهَ الكَافِرون﴾[1].

---

(١) سورة التوبة: الآية ٣٣.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم:

١/ ابن الأثير (عز الدين أبو الحسن علي):
الكامل في التاريخ، المجلد التاسع، دار صياد، بيروت ١٩٦٩م.

٢/ ابن تيمية (أحمد):
مختصر نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان، مجموعة فتاوى شيخ الاسلام، المجلد التاسع، والمجلد التاسع عشر، الجزء الأول: الرئاسة العامة لشئون الحرمين الشريفين، مكتبة النهضة الحديثة، القاهرة ١٤٠٤هـ.

٣/ ابن حزم (أبو محمد علي):
الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ١٩٧٥م.

٤/ ابن خلدون (عبد الرحمن):
- مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي (٤ أجزاء) لجنة البيان العربي الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٦٠م.
- العبر وديوان المبتدأ والخبر، الجزء الخامس، ١٣٩١هـ - ١٩٧١م.

٥/ ابن خلكان (أبو العباس شمس الدين):
وفيات الأعيان وأنباء الزمان، مكتبة النهضة المصرية، الجزء الرابع تحقيق

محمد محي الدين عبد الحميد، ووفيات الأعيان تحقيق إحسان عباس المجلد الخامس.

٦/ ابن رشد (أبو الوليد محمد):
تهافت التهافت، ذخائر المعرفة، دار المعارف مصر ١٩٦٨م.

٧/ ابن قيم الجوزية (عبدالله محمد بن أبي بكر):
إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦١ الجزء الثاني.

٨/ ابن كثير (الحافظ الإمام عماد الدين أبو الفدا):
البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة الثانية الجزء السابع، مكتبة المعارف، بيروت ١٩٧٣م.

٩/ ابن هشام:
السيرة النبوية (جزءان) دار الجيل، بيروت، ١٩٧٥م.

١٠/ أبو الفدا (عماد الدين أبو الغداء اسماعيل):
المختصر في أخبار البشر، المطبعة الحسينية المصرية، الطبعة الأولى.

١١/ أبو المحاسن (جمال الدين أبو المحاسن يوسف بن تغرى بردى):
النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧١م.

١٢/ أحمد أمين:
- فجر الاسلام، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية عشرة، القاهرة ١٩٧٨.
- ظهر الاسلام (٤ أجزاء)، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الخامسة ١٣٨٨هـ - ١٩٦٩م.

١٣/ أحمد حسن الزيات:

وحي الرسالة، دار الثقافة، بيروت ١٩٧٢ م.

١٤/ أحمد سليمان:
من سجل الحركة الشيوعية العالمية وانعكاساتها في السودان، دار الفكر للطباعة والنشر، الخرطوم، ١٩٨٥م.

١٥/ أحمد شفيق:
أعمالي بعد مذكراتي، المطبعة المصرية، ١٩٤١م.

١٦/ أحمد صفي الدين:
بحوث في الاقتصاد الاسلامي، وزارة الشئون الدينية والأوقاف، الخرطوم ١٣٨٤هـ.

١٧/ أحمد علي عبدالله:
المرابحة، أصولها، وأحكامها وتطبيقاتها في المصارف الاسلامية، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية القانون، جامعة الخرطوم ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م/ ١٩٨٦م.

١٨/ أحمد محمد جمال:
مفتريات على الاسلام، مؤسسة دار الشعب، القاهرة، ١٩٧٥م.

١٩/ أحمد مختار العبادي:
قيام دولة المماليك الاولى في مصر والشام، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر والتوزيع، الاسكندرية، ١٩٨٢م.

٢٠/ أحمد لطفي السيد: قصة حياتي، كتاب الهلال، القاهرة، فبراير ١٩٦٢م.

٢١/ أدمس (تشالز):
الاسلام والتجديد في مصر، ترجمة عباس محمود، لجنة ترجمة دائرة المعارف الاسلامية، القاهرة، ١٩٣٥م.

٢٢/ أرنولد (توماس):
الدعوة إلى الاسلام، نقله إلى العربية: حسن ابراهيم حسن وعبد المجيد عابدين واسماعيل النحراوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٠م.

٢٣/ اسحاق موسى الحسيني:
- الاخوان المسلمون، كبرى الحركات الاسلامية الحديثة، دار بيروت للطباعة والنشر بيروت ١٩٥٢م.
- أزمة الفكر العربي، دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٥٤م.

٢٤/ أسعد داغر: مذكراتي على هامش القضية العربية، القاهرة ١٩٥٩م.

٢٥/ اسماعيل عبد القادر الكردفاني:
سعادة المستهدي بسيرة الإمام المهدي، تحقيق، محمد ابراهيم ابو سليم، دار الجيل، بيروت الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

٢٦/ الأشعري (أبو الحسن علي بن اسماعيل):
مقالات الاسلاميين، الجزء الأول، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.

٢٧/ البغدادي (عبد القادر بن طاهر):
الفرق بين الفرق، دار المعرفة للطباعة والنشر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت، بغير تاريخ.

٢٨/ الجبرتي (عبد الرحمن):
عجائب الآثار، دار الجيل، بيروت ١٩٧٨ (ثلاثة أجزاء).

٢٩/ الزركلي (خير الدين):
الأعلام، قاموس وتراجم، دار العلم للملايين، الطبعة السادسة، بيروت ١٩٨٤م.

٣٠/ السيوطي (جلال الدين):

- الاتقان في علوم القرآن، مصطفى البابي الحلبي، مصر ١٣٧٠هـ/ ١٩٥١م.
- حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، مطبعة إدارة الوطن بمصر ١٢٩٩ هـ.

٣١/ الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم):
الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٥م.

٣٢/ الطبري (محمد بن جرير):
تاريخ الطبري، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية الجزء الثالث والجزء الخامس.

٣٣/ الغزالي (ابو حامد):
- احياء علوم الدين، دار المعرفة للطباعة والنشر، بغير تاريخ، الجزء الثاني.
- تهافت الفلاسفة، دار المعارف بمصر، القاهرة ١٩٥٧م.
- المنقذ من الضلال، مكتبة الجندي، القاهرة، بغير تاريخ.

٣٤/ الفارابي (أبو نصر محمد بن محمد):
- آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٥٩م.
- الجمع بين رأيي الحكيمين، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٠م.

٣٥/ القرطبي (أبو عبدالله محمد):
الجامع لأحكام القرآن، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٧م، الجزء الرابع.

٣٦/ القفطي (جمال الدين أبو الحسن):
أخبار العلماء باخبار الحكماء، مطبعة السعادة، مصر ١٣٢٦هـ.

٣٧/ المقريزي (تقي الدين أحمد):
- السلوك لمعرفة دول الملوك، مطبعة دار الكتب، لجنة التأليف والترجمة والنشر، تحقيق محمد مصطفى زيادة، ١٩٣٤م.
- إمتاع الأسماع، الجزء الأول، تحقيق محمود محمد شاكر، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤١م.

٣٨/ أنور الجندي:
المساجلات والمعارك الأدبية في مجال الفكر والتاريخ والحضارة، دار المعرفة القاهرة، بغير تاريخ.
طه حسين، حياته وفكره في ميزان الاسلام، دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع، تونس، ١٩٨٣م.

٣٩/ بادو (جون س):
الدين والتطور، بحث في كتاب: دراسات اسلامية بأقلام مجموعة من المستشرقين باشراف نقولا زيادة، مؤسسة فرنكلين المساهمة للطباعة والنشر بيروت - نيويورك ١٩٦٠م.

٤٠/ توفيق علي برو:
العرب والترك في العهد الدستوري العثماني، القاهرة، ١٩٦٠م.

٤١/ حسن ابراهيم حسن:
تاريخ الاسلام السياسي، الجزء الرابع مكتبة النهضة المصرية، القاهرة الطبعة الاولى ١٩٦٧م.

٤٢/ حسن قنديل: فتح دارفور سنة ١٩١٦م ونبذة من تاريخ سلطانها علي دينار، مطبعة العدل الاسكندرية ١٩٣٧م.

٤٣/ حسين أحمد أمين:
- دليل المسلم الحزين إلى مقتضى السلوك في القرن العشرين دار الشروق

القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م ومكتبة مدبولي القاهرة ١٩٨٧.

- حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الاسلامية، مكتبة مدبولي القاهرة ١٩٨٧.

٤٤/ حسين مؤنس:

التاريخ والمؤرخون، دار المعارف بمصر ١٩٨٤م.

٤٥/ خالد محمد خالد:

- من هنا نبدأ، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الحادية عشرة ١٩٦٩.

- الدولة في الاسلام، دار ثابت للنشر والتوزيع، الطبعة الاولى، يناير ١٩٨١م.

٤٦/ جمال الدين عطية:

البنوك الاسلامية بين الحرية والتنظيم، التقليد والاجتهاد، النظرية والتطبيق، رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى ١٩٨٦م.

٤٧/ دارون (تشالز):

أصل الأنواع، نقله إلى العربية اسماعيل مظهر، المجلد الأول، دار العصور للطبع والنشر، مصر ١٩٢٨م.

٤٨/ دي بور:

تاريخ الفلسفة في الاسلام، نقله إلى العربية محمد عبد الهادي ابو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م.

٤٩/ رؤوف شلبي:

الشيخ حسن البنا ومدرسة «الاخوان المسلمون» دار الانصار القاهرة ١٩٧٧.

٥٠/ روبرت اوغروس وجورج ستانسيو:
العلم في منظوره الجديد، نقله إلى العربية د. كمال خلايلي، عالم المعرفة الوطن للثقافة والفنون والآداب، الكويت فبراير ١٩٨٩م.

٥١/ زكي نجيب محمود:
- قشور ولباب - دار الشروق بيروت ١٩٨١م
- في حياتنا العقلية دار الشروق، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨١-١٤٠١هـ.
- هذا العصر وثقافته، دار الشروق، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٢م.
- موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، الطبعة الثانية ١٩٨٣م.
- رؤية اسلامية، دار الشروق، الطبعة الاولى، القاهرة ١٩٨٧م.
- شروق من الغرب، دار الشروق الطبعة الثانية، بيروت.١٩٨٣م.

٥٢/ ساطع الحصري:
آراء وأحاديث في اللغة والأدب، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٥٨م.

٥٣/ سامي عزيز:
الصحافة المصرية وموقفها من الاحتلال، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨م.

٥٤/ سزكين (فؤاد):
تاريخ التراث العربي، المجلد الأول، الجزء الأول في علوم القرآن والحديث، نقله إلى العربية: محمد فهمي حجازي، إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الاسلامية بالرياض، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٥٥/ سلامة موسى:
- البلاغة العصرية واللغة العربية، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٦٤م.
- الأدب والحياة، دار النشر المصرية، ١٩٥٦م.

٥٦/ شكري فيصل:

- حركة الفتح الاسلامي في القرن الأول، الطبعة الثالثة، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٤م.
- المجتمعات الاسلامية في القرن الأول، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٣م.

٥٧/ شوقي ضيف:
- تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الثاني، الطبعة الرابعة، دار المعارف بمصر القاهرة ١٩٧٣م.
- تاريخ الأدب العربي، العصر الجاهلي، دار المعارف بمصر ١٩٦٠م.

٥٨/ طه حسين:
- من بعيد، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٢م.
- الفتنة الكبرى (جزءان) ١٩٥١م، دار المعارف بمصر ١٩٥٣م.
- في الأدب الجاهلي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة القاهرة، ١٩٣٣م.

٥٩/ عباس محمود العقاد:
سعد زغلول، القاهرة، ١٩٣٦م.

٦٠/ عباس محمود، الفارابي، أعلام الاسلام، دار احياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، نوفمبر ١٩٤٤.

٦١/ عبد الحليم محمود:
الاسلام والعقل، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.

٦٢/ عبد الرحمن بدوي:
التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية، دراسات لكبار المستشرقين مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٠م.

٦٣/ عبدالله حمدنا الله عبدالله:

المقال في السودان من ظهور الصحافة السودانية إلى ظهور الصحافة اليومية، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية اللغة العربية جامعة الأزهر القاهرة ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

٦٤/ عبد اللطيف حمزه:
أدب المقالة الصحفية في مصر، الجزء الخامس، لجنة النشر للجامعيين، القاهرة ١٩٥٢م.

٦٥/ علي عبد الرازق:
الاسلام وأصول الحكم، الطبعة الأولى، مطبعة مصر ١٩٢٥م.

٦٦/ علي ابراهيم حسن:
دراسات في تاريخ المماليك البحرية، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٤٤.

٦٧/ عماد الدين خليل:
التفسير الاسلامي للتاريخ، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٨م.

٦٨/ عمر فروخ:
- تاريخ الجاهلية، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٤م.
- تاريخ الفكر العربي، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٠م.

٦٩/ عصمت سيف الدولة:
عن العروبة والاسلام، مركز دراسات الوحدة العربية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٦.

٧٠/ فتحي رضوان:
دور العمائم في تاريخ مصر الحديث، الزهراء للاعلام العربي، القاهرة ١٩٨٦.

٧١/ فتحي عثمان:

الحدود الاسلامية البيزنطية، لكتاب الاول، الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة ١٩٦٦م.

٧٢/ قباري محمد اسماعيل:
أصول علم الاجتماع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الاسكندرية ١٩٧٩م.

٧٣/ لويس عوض:
- تاريخ الفكر المصري الحديث، الفكر السياسي والاجتماعي، كتاب الهلال الجزء الثاني، ابريل ١٩٦٩م.
- مقدمة في فقه اللغة العربية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٠م.
- تاريخ الفكر المصري الحديث، من عصر اسماعيل إلى ثورة ١٩١٩ - مدبولي القاهرة ١٩٨٦م.

٧٤/ ليڤي - بريل:
فلسفة أوجيست كونت، نقله إلى العربية محمود قاسم والسيد محمد بدوي، مكتبة الانجلو المصرية ١٩٥٢م.

٧٥/ محمد احمد الغمراوي:
- الاسلام في عصر العلم، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٧٣م.
- النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي، المطبعة السلفية، القاهرة ١٩٢٩م.

٧٦/ محمد ابراهيم ابو سليم:
منشورات المهدية، دار الجيل، بيروت ١٩٧٩م.

٧٧/ محمد ابو زهرة:
ابن حزم، حياته وعصره، دار الفكر العربي، ١٩٥٤م.

٧٨/ محمد جابر الأنصاري:

تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، (١٩٣٠- ١٩٧٠م) عالم المعرفة، رقم (٣٥) المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، نوفمبر، ١٩٨٠م.

٧٩/ محمد الخير عبد القادر:
نكبة الأمة العربية بسقوط الخلافة العثمانية (دراسة للقضية العربية في خمسين عاما ١٨٧٥- ١٩٢٥م) مكتبة وهبة القاهرة ١٩٨٥م.

٨٠/ محمد بخيت المطيعي:
حقيقة الاسلام وأصول الحكم، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة ١٣٤٤هـ.

٨١/ محمد حرب عبد الحميد:
مذكرات السلطان عبد الحميد (ترجمة وتعليق) دار الأنصار، القاهرة ١٩٧٨م.

٨٢/ محمد حسين هيكل:
حياة محمد، الطبعة الثالثة عشرة، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة ١٩٦٨.

٨٣/ محمد حميد الله:
مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، دار النفائس الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٨٣م.

٨٤/ محمد رشاد خليل:
المنهج الاسلامي لدراسة التاريخ وتفسيره، دار المنار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.

٨٥/ محمد رشيد رضا:
كتاب المؤتمر العربي الأول، مطبعة البسفور، القاهرة ١٩١٣م.

٨٦/ محمد سعيد العريان:

حياة الرافعي، مطبعة الرسالة القاهرة ١٩٣٩م.

٨٧/ محمد ضياء الدين الريس:
النظريات السياسية الاسلامية، الطبعة الثالثة، القاهرة ١٩٦٠م.

٨٨/ محمد علي الصابوني:
صفوة التافسير (٣ أجزاء) المكتبة الفيصلية، مكة المكرمة ١٣٩٩هـ.

٨٩/ محمد عمارة:
- الاسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق، دراسة ووثائق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، القاهرة، الطبعة الاولى ١٩٧١م.
- الاسلام والعروبة والعلمانية دار الوحدة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٨١م.
- التراث في ضوء العقل، دار الوحدة للطباعة، بيروت ١٩٨٤م.

٩٠/ محمد فريد وجدي:
الاسلام في عصر العلم، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة ١٣٥٠هـ - ١٩٣٢م.

٩١/ محمد لطفي جمعة:
تاريخ فلاسفة الاسلام في المشرق والمغرب، القاهرة ١٣٤٥هـ.

٩٢/ محمد محمد حسين:
- الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر (جزءان) مكتبة الآداب ومطبعتها القاهرة، ١٩٥٦م.
- حصوننا مهددة من داخلها، دار الإرشاد، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٧١م.

٩٣/ محمد محمد رضوان:

صفحات مجهولة من حياة زكي مبارك، كتاب الهلال، العدد ٢٨٦ـ اكتوبر ١٩٧٤م.

٩٤/ محمود محمد شاكر:

- المتنبي (جزءان) مطبعة المدني، القاهرة، ١٩٧٥م.
- أباطيل وأسمار، دار العروبة، القاهرة ١٣٨٥هـ.

٩٥/ محمد قطب:

جاهلية القرن العشرين، مكتبة وهبة، القاهرة ١٩٦٤م.

٩٦/ محمد يحي:

ورقة ثقافية في الرد على العلمانيين، الزهراء للاعلام العربي، القاهرة ١٩٨٥م - ١٤٠٥هـ

٩٧/ مصطفى السباعي:

السُنَّة ومكانتها في التشريع الاسلامي، المكتب الاسلامي، الطبعة الثانية، دمشق ١٩٧٨م.

٩٨/ مصطفى الخشاب:

أوجست كونت، مطبعة لجنة البيان العربي، بلاظوغلي، القاهرة ١٩٥٦م.

٩٩/ مصطفى الشكعة:

مصطفى صادق الرافعي كاتبا عربيا ومفكرا اسلاميا، جامعة بيروت العربية ١٩٧٠م.

١٠٠/ مصطفى صادق الرافعي:

- تحت راية القرآن، المعركة بين القديم والجديد، دار الكتاب العربي بيروت ١٩٧٤م.
- وحي القلم (٣ أجزاء) الطبعة الثامنة، دار الكتاب العربي، بيروت بغير تاريخ.

ـ إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربي، بيروت بغير تاريخ.

١٠١/ مكي شبيكة:
تاريخ شعوب وادي النيل، دار الثقافة، بيروت ١٩٦٥م.

١٠٢/ منصور خالد:
ـ الفجر الكاذب، نميري وتحريف الشريعة، دار الهلال، القاهرة ١٩٨٦.
ـ لا خير فينا إن لم نقلها قسم التأليف والنشر، جامعة الخرطوم، بغير تاريخ.

١٠٣/ ناجي معروف:
أصالة الحضارة العربية، دار الثقافة، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٧٥م.

١٠٤/ نجيب القيقي:
المستشرقون، (ثلاثة أجزاء) دار المعارف، الطبعة الرابعة ١٩٨٠م.

١٠٥/ نفوسه زكريا سعيد:
تاريخ الدعوة الى العامية وآثارها في مصر، دار نشر الثقافة، الاسكندرية ١٣٨٣هـ ـ ١٩٦٤م.

١٠٦/ هونكة (زيغريد):
شمس العرب تسطع على الغرب، نقله إلى العربية فاروق بيضون وكمال دسوقي، دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٩٨١م وأيضا ترجمة فؤاد حسنين بعنوان: فضل العرب على اوربا، شمس الله تشرق على الغرب.

١٠٧/ يوسف القرضاوي:
عوامل السعة والمرونة في الشريعة الاسلامية، دار الصحوة، القاهرة ١٩٨٥.

بحوث الندوات العلمية

Seminars and Conferences

١/ المؤتمر السنوي الخامس، معهد الشرق الأوسط، واشنطن، مارس ١٩٥١ - ثمانية مباحث أعدها ثمانية من كبار المتخصصين في دراسة العالم الاسلامي، نقلها إلى العربية الدكتور اسحاق موسى الحسيني بعنوان «الاسلام في نظر الغرب»، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت ١٩٥٣م.

٢/ المؤتمر الاول لجماعة الفكر والثقافة الاسلامية، الخرطوم، ١١- ١٤ صفر ١٤٠٣هـ - (الاسلام في السودان).

٣/ الندوة السنوية المتخصصة، إدارة الفتوى والبحوث، بنك التضامن الاسلامي الخرطوم، يوليو ١٩٨٦م.

٤/ ندوة النظام الاقتصادي الدولي الجديد والعالم العربي: المنظمون:
- الجمعية الاقتصادية الكويتية.
- المعهد العربي للتخطيط.
- جامعة الكويت، الكويت: ٢٧/ ٢٩ مارس ١٩٧٦م.

٥/ اللقاء العالمي الرابع: قضايا المنهجية والعلوم السلوكية. المنظمون:
- المعهد العالمي للفكر الاسلامي (واشنطن).
- جامعة الخرطوم، قسم علم النفس، كلية الآداب، الخرطوم ١٥- ٢٢

يناير ١٩٧٧- ١٥ - ٢٢ جادي الاول ١٤٠٧ هـ.

1/ Seminar on: The New International Economic Order and The Arab World, Kuwait, 27- 29 March, 1976, Organizers Kuwait Economic Society.

- Kuwait Fund for Arab Economic Development.
- Arab Planning Institue, University of Kuwait Faculty of Commerce, Economics and Political Science.

2/ Methodology and Behavioural Sciences, Khartoum, 15- 22 Jan. 1987) Symposium Sponsored by the International Islamic Institute, Washington. D. C. and The University of Khartoum, Faculty of Arts, Department of Psychology.

3/ Islam and Communism, Conference Sponsored by The Institute for The Study of The USSR at The Carnigie International Centre, New York, 1960.

صحف ومجلات

Journals and Periodicals

١ ـ الامة: العدد العشرون: حزيران ١٩٨٢ الدوحة

٢ ـ الأهرام: العدد: ١٢ مايو ١٩٨٦م القاهرة
العدد: ٣٦٥٣٩ ـ ٢٣ ديسمبر ١٩٨٦م.
العدد ٣٦٨٠٦ ـ ١٦ سبتمبر ١٩٨٧م.

٣ ـ التضامن: العدد: الاول ـ ابريل ١٩٨٣م لندن
العدد: التاسع عشر ـ ٢٠ اغسطس ١٩٨٣م لندن
العدد: العشرون: ٢٧ اغسطس ١٩٨٣م لندن.

٣ ـ الحوادث العدد: ١٥٧٣ ـ ٢٦ ديسمبر ١٩٨٦ م.

٥ ـ الدوحة: العدد: ٦٥، جمادي الاولى ١٤٠٦هـ الدوحة.

٦ ـ الرسالة: العدد: ٢٣ـ ١١ ديسمبر ١٩٣٣م القاهرة
العدد: ١٤٣ـ ٢٧ مارس ١٩٣٦م.
العدد: ٢٥٧ ـ ٦ يونيه ١٩٣٨م.
العدد: ٢٦٠ ـ ٢٧ يونيه ١٩٣٨م.
العدد: ٢٧٠ـ ٥ ديسمبر ١٩٣٨م.
العدد: ٣٦٩ ـ ٢٩ يوليو ١٩٤٠م.
العدد ٣٧٠ـ ٥ اغسطس ١٩٤٠.
العدد: ٣٧٣ ـ ٢٦ اغسطس ١٩٤٠م

العدد : ٣٧٥ ـ ٩ سبتمبر ١٩٤٠م.
العدد : ٣٧٧ ـ ٢٣ سبتمبر ١٩٤٠م.
العدد : ٥٦٤ـ ١٠ ابريل ١٩٤٤ م.

٧ ـ الشرق الأوسط : العدد : ١٨٩٤ـ ٤ فبراير ١٩٨٤م لندن.

٨ ـ الصحافة العدد : ٨٣٣٦ ـ ١٩ ابريل ١٩٨٦م الخرطوم
العدد : ٨٣٥٠ ـ ٥ مايو ١٩٨٦م.
العدد : ٨٣٥١ ـ ٧ مايو ١٩٨٦م.

٩ ـ العالم الاسلامي : العدد الأول ـ أول مارس ١٩٠٥م القاهرة

١٠ ـ الفكر الاسلامي : العدد الثالث ـ جمادى الأولى ١٤٠٧هـ الخرطوم.

١١ ـ المال والاقتصاد : العدد الرابع ـ ديسمبر ١٩٨٦م. الخرطوم إدارة البحوث، بنك فيصل الاسلامي.

١٢ ـ المسلمون : العدد : الثالث ـ يناير ١٩٥٣م، القاهرة.

١٣ ـ المصور : العدد : ٣١٤١ ـ ديسمبر ١٩٨٤م. القاهرة.

١٤ ـ المنار : مجلد : ١٧ج ٥ـ ٢٥ أبريل ١٩١٤ القاهرة.
مجلد : ١٩ـ ٣٠ يونيو ١٩١٦
مجلد : ١٩ج ٤ـ ٢٨ سبتمبر ١٩١٦.

١٥ ـ الهلال : ديسمبر ١٩٣٧، القاهرة فبراير ١٩٨٧م.

١٦ ـ منبر الاسلام : العدد : الحادي عشر ـ ذو العقدة ١٤٠٦ هـ

1— Arabia, Febuary 1986, London.

2— Journal of Islamic Banking and Finance, No.
Winter, 1984, The International Association of Islamic Banks.

3— Middle Eastern Studies, Vol 1 - April, 1965, No. 3, London.

BIBLIOGRAPHY

1— Acton (H.B.):
The illusion of The Epoch, Marxism-Leninsm As a Political Creed, Cohen and West LTD-London, 1955.

2— Anonymous:
The Institution of The Caliphate and The Spirit of The Age, The Moslem World of today, Ed. Mott, London, 1925.

3— Aron (Raymond):
Main Currents of Sociological Thought, I, Penguin Books Ltd. Translated by Howard and Helen Weaver.

4— Berlin (Isaiah):
Karl Marx, His Life and Environment, Oxford University Press London, 1963.

5— Brockelmann
History of the Islamic Peoples, Eng. Translation, Routledge and Kegan Paul Ltd, London, 1952.

6— Bucaille (Maurice)
La Bible, Le Coran et La Science, Eng. Version, North American Trust Publication, 1978.

7— Burns (Leslisle):
Political Ideals, Oxford University Press, 4th Ed 1950.

8— Collingwood (R.G.):
The Idea of History, Oxford University Press, The Clarendon Press, 1951.

9— Cragg (Kenneth):
The Call of The Minaret, A Galaxy Book, Oxford. U. Press. New York, 1964.

10— Croce (Benedetto):
My Philosophy, Translated by E.F. Carrit, George Allen and Unwin Ltd. London, 1951.

11— Cromer (Earl of):
Modern Egypt, 2 Vols., Macmillan and co. Ltd, London, 1908

12— Eaton (Charles Le Gai):
Islam and The Destiny of Man, University of New York Press, The Islamic Texts Society, Albany, 1985.

13— Encyclopaedia Britannica, Chicago, 1978.

14— First Encyclopaedia of Islam, 1913-1936. E.J. Brill's, Leiden, 1987 (9 Vols).

15— Encyclopaedia of Islam, New Edition, Luzac, London, 1965 (Vol. 2).

16— Encyclopaedia of The Social Sciences, Macmillan, New York, 1935 (Vol.& 7).

17— Engels(F)
Socialism Utopian and Scientific, Translated by Edward Avelling (Social Science Series) George Allen and Unwin Ltd, London, 1950.

18— Galbraith(John Kenneth):
- Economic Development, Cambridge Massachusets Harvard University Press, OXF.U. Press, London1964.
- The Affluent Society, A Pelican Book, 1969.

19— Gibb (H.A.R.):
Islam, Oxford University Press, Paperback 1980.

20— Gibb and Bowen (H):
Islamic Society and The West (2 Vols) Oxford U. Press, 1963.

12— Gharbal (Shafik):
The Beginnings of The Egyptian Question and The Rise of Mehemet Ali, Routledge and Sons Ltd., London, 1928.

22— Grunebaum (G.E.Von):

- Medieval Islam, The University of Chicago Press, 1953.
- Modern Islam, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1962.

23– Guillaum (Alfred):
Islam, A Pelican Book – London, 1956.

24– Hall (William):
Western Educationin the Moslem World, The Moslem World of Today, Ed. Mott 1925.

25– Hansen (Alvin):
A Guide to Keynes, McGraw-Hill Book Co! 2nc., New York 1953.

26– Harris (Murray):
Egypt Under The Egyptians, Chapman and Hall Etd. London, 1925.

27– Herold (Christopher):
Bonaparte in Egypt. Hanish Hamilton, London 1953.

28– Holt (P.M):
Egypt and the Fertile Creseent, Longmans, London, 1966.

29– Holt, Ann K.S. Lambton and B. Lewis:
The Cambridge History of Islam, Cambridge U. Press. Vol. IB Cambridge, 1980.

30– Hourani (Albert):
Arabic Thought in The Liberal Age (1798-1935). Oxford University Press, 1962.

31– Jaafar M. A. Bakheit;
Communist Activities in the Middle East Between 1919-1927,, with Special Reference to Egypt and the Sudan, Khartoum University Press, 1975.

32– Keddie (Niki);
Sayyid Jamal Al-Din Al-Afghani, A Political Biography, Near Eastern Centre, University of California, Los Angeles, 1972.

33– Kedourie (Elie):
- Afghani and Abduh, an Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam. Frank Kass and Co. Ltd. 1966.
- The chatham House Version and other Middle Eastern Studies Weidenfeld and Nicolson, London, 1970.

34— Kent (Raymond):
Money and Banking, Renehort and Co. 2nc. New York, 1956.

35— Keynes (John Maynard):
Collected Writings, Vol. 7, The Royal Economic Society, Cambridge University Press, 1973.

36— Lange (Oskar):
Economic Development, Planning and International Co—operation, Szkola Glowna Planowania I Statystyki, Warszawa, 1965.

37— Lane-Pool (Stanley):
A history of Egypt in The Middle Ages, Methuen & Co. Ltd., London, 1925.

38— Lammens (H):
Islam, Beliefs and Institutions, Translated by Sir Denison Ross, Methuen & Co. Ltd, London, 1929.

39— Lewis (Bernard):
- The Arabs in History, Hutchinson University Library, London, 1960 (Second Impression)
- The Emergence of Modern Turkey, Oxford University Press, 1968 (Paperback)
- Islam in History, AlcovePress Ltd, London, 1973.
- The Middle East and the West, Weidenfeld and Nicolson, London, 1964.

40— Lord Lloyd:
Egypt Since Cromer (2 Vols) Macmillan & Co—Ltd. London, 1933.

41— Margoliouth (D.S):
The Caliphate, Yesterday, today and tomorrow, The Moslem World of today, Ed.Mott, London, 1925.

42— Marx (Karl) Engels (F.):
Selected Works (2Vols) Foreign Languages Publishing House, Moscow, 1955.

43— Mott (John R.):
Editor, The Moslem World of today, Hodder and Stoughton, Ltd, London, 1925.

44— Pen (J):
Modern Economics, Translated by Trevor S. Preston, Penguin Book

Ltd. 1980.

45– Rondot (Pierre):
L'Islam et Les Musulmans D'Aujourd'hui. Edition De L'orante, Paris, 1958.

46– Rothstein (Theodore):
Egypt's Ruin
A financial and Administrative Record. A.C.
Fifield, London. 1910.

47– Rostow (W.W):
The Process of Economic Development 2nd ED. Oxford,
The Clarendon Press, 1960.

48– Russel (b.):
History of Western Philosophy, Allen, and Unwin, London, 1954.

49– Samuelson (Paul. A.):
Economics, McGraw-Hill, 6th ed. New York, 1964.

50– Schumpeter (Joseph. A):
TheTheoryofEconomicDevelopment.A Galaxy Book.Oxford University Press, London, 1961. Translated by Redvers Opie.

51– Spengler (Oswald):
The Decline of The West (2 Vols., Translated by C.F. Atkinson Alfred A. Knope, New York, 1926.

52– Syed Muhammad Naguib Al-Attas:
Islam, Secularism and The Philosophy of the Future, Mansell Publishing Ltd. London, New York, 1985.

53– Steward (Michael):
Keynes and After, Penguin, 2nd Edition, 1972.

54– Storrs (R):
The Memoirs of Sir Ronald Storrs, Putnam Sons. New York 1937.

55– Tinbergin (Ian) and Hendricus (C.Bos):):
Mathematical Models of Economic Growth, McGraw-Hill Book Co. Inc., London, 1962.

56– Titus (Murray T.):
The Reaction of Moslem India to Western Islam, The Moslem World of Today, ED. J. Mott, London, 1925.

57– Toynbee (Arnold.J.):
- A Study of History, Abridgment of Volumes 1-6, by D.C. Sommervell, Oxford University Press, London, 1956.
- Civilization on Trial, Oxford University Press, 1949.
- An Historian Approach to Religion, Oxford University Press, London, 1956.

58– Vatikiotis (P.J.):
The Modern History of Egypt, Weidenfeld and Nicolson, London, 1969.

59– Wellhausen (J.):
The Arab Kingdom and its Fall, Khayats Oriental Reprint No.6, Translated by Marga et G. Weir, Beirut 1963.

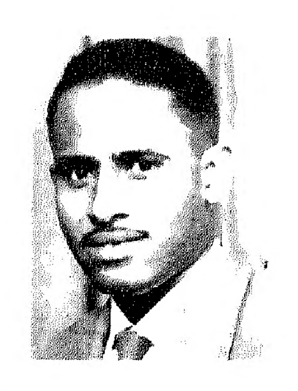
60– Zein (N.Z)
The Emergence of Arab Nationalism, Khayats, Beirut, 1966.

61– Ziauddin Ahmad, Munawar Iqbal and Fahim Khan: Money and Banking in Islam, International Centre for Research in Islamic Economics, King Abdul Aziz University, Jeddah, 1983.

62– Zwemer (S.M)
Present Day Journalism in the World of Islam, The Moslem World of today, Ed. Mott, London, 1925.

بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات



محمد الخير عبد القادر

* من مواطني السودان. درس في معهد أم درمان العلمي ومدرسة وادي سيدنا الثانوية بأم درمان وحصل على شهادة كمبردج المدرسية عام ١٩٤٩ م.
* التحق بكلية الخرطوم الجامعية، وتخرج في كلية الآداب، جامعة القاهرة، بمصر عام ١٩٥٣ م.
* تدرب على أعمال المصارف التجارية والمركزية في بريطانيا ونال عضوية معهد التنمية الاقتصادية بالبنك الدولي في واشنطون ١٩٧٠ م.
* عمل في لندن زهاء خمس سنوات في المجال الاقتصادي ممثلاً لوزارة المالية والاقتصاد بجمهورية السودان وتقلّد منصب المدير العام لبنك التضامن الاسلامي بالخرطوم والمدير التنفيذي لصندوق الانماء الافريقي بساحل العاج.
* عُيِّن وكيلاً لوزارة التخطيط القومي ورئيساً للجنة التعاون الاقتصادي بالمجلس القومي للتخطيط في الخرطوم، ورئيساً لمجلس إدارة كلية القرآن الكريم.
* مثّل حكومة السودان في اجتماعات مجلس محافظي برنامج الأمم المتحدة للإنماء بجنيف ومجلس المؤسسة العربية لضمان الاستثمار بالكويت.
* انتخب لعدة دورات عضواً بمجلس المديرين التنفيذيين لبنك التنمية الافريقي في أبيدجان، ممثلاً لمجموعة من الدول العربية والافريقية.
* شارك في اجتماعات عدد من المؤسسات الاقتصادية الدولية والاقليمية والندوات العلمية على نطاق الوطن العربي وأوروبا وبريطانيا والأمريكتين والشرق الأقصى.
* عمل رئيساً لشعبة البحوث والنشر بالمركز الاسلامي الافريقي في الخرطوم وعضواً في هيئة المستشارين لمجلة « دراسات افريقية ».
* له عدة بحوث منشورة وأخرى قيد النشر.